

الموافق

في علم الكلام

تأليف

عبدالله والدين المتأصلي

عبد الرحمن بن أحمد الأحمدي

عالم الكتب

الموافقات

عليه السلام

في
علم الكائنات

تأليف
عبدالله والدين القاسبي
عبد الرحمن بن أحمد الأحمدي

عالم الكتب

بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العلى شأنه ، الجلى برهانه ، القوى سلطانه ، الكامل حوله ، الشامل طوله ، الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن بكمال قدرته ، وجعل الامر ينزل بينهن ببالغ حكمته ، وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى . والعلم الضرورى ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ، ليؤدبهم الى العلم بوجود صانع قديم قيوم حكيم . واحد . أحد . فرد . صمد . منزّه عن الاشباه والامثال ، متصف بصفات الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص . جامع لجهات الكمال ، غنى عما سواه فلا يحتاج إلى شئ من الأشياء ، عالم بجميع المعلومات . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء ، يريد لجميع الكائنات تفرد بمتقنات الافعال وأحاسن الأسماء ، أزلى أبدي توحيد بالقدم والبقاء ، وقضى على ما عداه بالعدم والقناء ، له الملك يحى ويميت ، ويبدى ويعيد ، وينقص من خلقه مريد ، لا يجب عليه شئ له الخلق والامر يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا تعمل أفعاله بالاغراض والعلل ، قدر الارزاق والآجال فى الازل ثم أنه بعث اليهم الأنبياء والرسل ، مصداقهم بالمعجزات الظاهرة . والآيات الباهرة ، ليدعوهم إلى تنزيهه وتوحيده ، ويأمرهم بعرفته وتعظيمه وتمجيده ، وبلغوا أحكامه اليهم ، بشرين ومنذرين بوعدده ووعيده فأقام بهم الحججة ، وأوضح الحججة

ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم بدرا ، وأشرفهم نسباً ، وأزكاهم مفرساً ، وأطيبهم منبثاً ، وأكرمهم محتداً ، وأقومهم ديناً ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ، وأشدّهم قبلة ، وأشدّهم عصمة ، وأكثرهم حكمة . وأعزّهم نصرة . سيد البشر ، المبعوث إلى الاسود والاهر ، الشفيع المشفع يوم المحشر ، حبيب الله أبى القاسم ،

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ،
وأُزل معه كتابا عربيا مبينا ، فأكمل لعباده دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ورضى
لهم الاسلام ديناً ، كتابا كريما . وقرأنا قديما . ذا غايات ومواقف ، محفوظا في
القلوب . مقروءا بالآل من . مكتوبا في المصاحف ، لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ، ولا يتطرق اليه نسخ ولا تحريف في أصله أو وصفه ،
ولما توافاه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بخلافته وأولاهم ،
فأبرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وأقام الأود ، ورتق الفتق .
ولم الشعث . وسد الثلة . وقام قيام الأبد بامر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح .
ودرأ المفاسد . لا ولاهم وأخراهم ، وتبع من بعده سيرته . واقتفى أثره . والتزم وتيرته ،
فجبروا عتاة الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكامرة ، حتى أضاعوا بدينه الآفاق .
وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الافعال
ومكارم الاخلاق ، وطهروا الظواهر من القسوق والبطالة ، والبواطن من الرذيل
والجهالة ، والحيرة والضلالة ، صلى الله عليه صلاة تكافى سابق بلائه ، وتقضاهي
حسن غنائه . ما طلع نجم وهوى ، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ،
وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه أو نصر وآوى ، وسلم تسليما كثيرا .
وبعد . فان كمال كل نوع بمحصل صفاته الخاصة به . وصدور آثاره
المقصودة منه ، وبحسب زيادة ذلك وتقصانه ، يفضل بعض أفراد بعضا ، إلى
أن يعد واحداهم بألف ، بل يعد أحدهم بممائه والآخر أرضا ، والانسان
مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز والقضاء ، وللنباتات في الاغتذاء ،
والنشو والنماء ، وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه ، وحركته بالارادة
واحساسه ، وإنما يتميز بما أعطى من القوة المنطقية ، وما يتبعها من العقل والعلوم
الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فاذا كماله
بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكررة ، والاحاطة

بمجلتها متعمرة أو متعمدة ، فلذلك افترو أهل العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم
بينهم ذرا . بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل
رجالهم ، إلى أن قال ابن عباس في درجاتهم : إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين
مسير خمسمائة عام ، وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة ، في معنى الخبر
المشهور ، والحديث المأثور . اختلاف أمتي رحمة ، يعني اختلاف همهم في
العلوم ، فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام ، كما اختلف همهم أصحاب
الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام ، فإذا الواجب على العاقل الاشتغال
بالأم ، وما الفائدة فيه أتم ، هذا . . وإن أرفع العلوم وأعلاها . وأنفعها
وأجداها . وأحراها بعقد الهمة بها . وإلقاء الشرائع عليها ، وادآب النفس
فيها ، وصرف الزمان إليها ، علم الكلام ، المتكفل بآيات الصانع وتوحيده
وتزييه عن مشابهة الاجسام ، واتصافه بصفات الجلال والاكرام ، وإثبات
النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه يترقى
في الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو
السبب للهدى والنجاح ، والفوز والفلاح ، وانه في زماننا هذا قد انخذ ظهريا
وصار طلبه عند الاكثرين سيئاً قرياً ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ،
ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ، فوجب علينا أن نرغب طلبه
زماننا في طلب التدقيق ، ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق ، وإنى
قد طالعت ما وقع إلى من الكتب المصنفة في هذا الفن ، فلم أر فيها ما فيه
شفاء لعليل ، أو رواء لغليل ، سيما والهم قاصرة ، والرغبات قاترة ، والدواعي
قليلة ، والصورف مكثرة ، فختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطلولاتها
مع الاسام مدهشة للافهام ، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع وقنع من دلائله
بالاقناع ، ومنهم من سلك المسلك السديد ، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد ،
ومنهم من غرضه نقل المذاهب والاقوال ، والتصرف في وجوه الاستدلال ، وتكثير

السؤال والجواب . ولا يبالي إلام المآل، ومنهم من يلفق مغالط لثرويح رأيه ولا يدري أن النقد من ورائه، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها ما يؤدي إليه بادية رأيه، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال، ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار، ليظن به أنه بحر زخار، ومنهم من هو كحاطب ليل، وجالب رجل وخيل، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا، ولا يستعمل عقلا، ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين، وسخيف ما ألفاه أم متين، فخداني الحذب . على أهل الطلب . ومن له في تحقيق الحق أرب، إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا، ولا مختصرا مغلا، وأدعته لب الألباب، وميزت فيه القشر من اللباب، ولم آل جهداً في تحرير المطالب . وتقرير المذاهب، وترك الحجيح تتبخر اقتضاها والشبه تتضاءل اقتضاها، ونهيت في النقد والتزييف، والهدم والترصيف، على نكت هي ينابيع التحقيق، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق، وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر، وأنأمل في الخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل، ثم أرجع القهقري، أنأمل فيما قدمت هل فيه من قصور؟ وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فتور؟ حافظا للأوضاع، رامزا مشبعا في مقام الرمز والاشباع، حتى جاء كما أردت . ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت . جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب، ولا لجلجة ولا اضطراب، متناسبا صدوره ورواده، متعاقبا سوابقه ولواحقه، بكرأ من أبكار الجنان، لم يطمئئنا من قبل أنس ولا جان، وكنت برهة من الزمان، أجيل رأيي . وأردد قداحي . وأؤامر نفسي وأشاور ذوى النهى من أصدقائي . مع تعدد خاطبيها، وكثرة الراغبين فيها، في كفؤ أزفها إليه . يعرف قدرها، ويعلى مهرها، موفق له مواقف . يعز الدين فيها بالسيف والسنان، وهو متطلع إلى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان، فإن السيف القاضب، إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق

لاعب ، حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازي ، وهو غنى عن أن يباهى وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد شأنا ، وأعلام منزلا ومكانا . وأندام راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشا وجنانا ، وأقوام ديننا وإيماننا ، وأروعهم سيفنا وسنانا ، وأبعظهم ملكا وسلطانا ، وأتمهم عدلا وإحسانا ، وأعزهم أنصارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النفعية ، وأولاهم بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم ، واستبقى حشامة الكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المعالي أوان ناهزت الاتكاس ، ووجدد مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق ، لازالت الأفلاك متابعة لهواه ، والاقدار متحرية لرضاه ، وإلى الله أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان ، ان يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهره طويلا ، ويوفقه لأن يكتب به الابقين ذكرا جيلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالا جابة جدير . والكتاب مرتب على ستة مواقف .



الموقف الاول.

في المقدمات . وفيه مراصد

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم

وفيه مقاصد

المقصد الاول تعريفه : ليكون طالبا على بصيرة ، فان من ركب متن صيأ أو شك أن يخطئ خبط عشواء ، والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فان الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام

المقصد الثاني موضوعه : إذ به تمايز العلوم ، وهو المعلوم من حيث يتعاق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا

وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم ، وفي الآخرة كالخسر ، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام ، والثواب والعقاب ، وفيه نظر من وجهين :

الاول : أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض . لا من حيث هي مستندة اليه تعالى - لا يقال ذلك على سبيل المبدئية ، لانا نقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها فلا بد من بيانه في علم ، فان بين في هذا العلم فهو من مسائله أو في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعى ، وأنه باطل اتفاقا .

الثاني : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون إثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا في علم أعلى . والقسمان باطلان .

وقيل : هو الموجود بما هو موجود . ويمتاز عن الآلهى باعتبار . وهو أن البحث هنا على قانون الاسلام . وفيه أيضا نظر من وجهين .

الأول : أنه قد يبحث فيه عن المعلوم والحال ، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل ، وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به .
الثاني : قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل . وبهذا القدر لا يتميز العلم . كيف وكل يدعى ذلك مع أن المخطيء من أرباب علم الكلام وإن كفر أو بدع

المقصد الثالث فائدته : دفعا للعبث وليزداد رغبة فيه إذا كان مبهما . وهي أمور : -
الأول . الترقى من حضوض التقليد إلى ذروة الايقان ، ويرفع الله الدين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات
الثاني . إرشاد المسترشدين بأيضاح المحجة ، والزام المعاندين بأقامة المحجة
الثالث . حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين
الرابع . أن يبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها
الخامس . صحة النبوة والاعتقاد . إذ بها يرجى قبول العماء ، وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين .

المقصد الرابع مرتبته : ليعرف قدره فيو في حقه من الجدة ، قد علمت أن موضوعه أعم الامور وأعلاها ، وغايته أشرف الغايات وأجداها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة . وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها ، فهو إذا أشرف العلوم

المقصد الخامس مسأله . التي هي المقاصد ، وهي كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقائد الدينية . أو يتوقف عليه إثبات شئ منها ، وهو العلم الاعلى . فليست له مباد تبين في علم آخر ، بل مباديه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهي مسائل له . ومباد لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها . لثلا يلزم الدور ، فنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الاطلاق

المقصد السادس تسميته : إنما سمي كلاما إما لانه بأزاء المنطق للفلاسفة ، أو لأن

أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات . ومع الخضم .

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب

المذهب الأول : أنه ضروري واختاره الامام الرازي لوجهين .

الأول : إن علم كل أحد بوجوده ضروري ، وهذا علم خاص ، والعلم المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضروري أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضروري - والجواب : أن الضروري حصول علم متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا ، - لا يقال ويعلم أنه عالم . والعلم أحد تصوري هذا التصديق - فان قلت لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ، فان البديهي مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر ، قلت . المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر إذ لا تخلو عنه البله والصبيات . والنزاع في التسمية لا يجدي طائلا ، لآنا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ، كما تحكم على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ؛ بل نحكم بأن الواجب إما نفس أولا ، وان لم نعلم حقيقتهما ، بل باعتبار أمر عام .

الثاني غير العلم إنما يعلم بالعلم . فلو علم العلم بغيره لزم الدور ، وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة - والجواب : أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي لا بتصور حقيقة العلم ، والذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصوره حقيقة العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم وتصوره .

المذهب الثاني : وبه قال إمام الحرمين والغزالي : أنه ليس ضروريا ويعسر

تمحيده ، وربما نصرا بالدليل الثاني ، قالوا : وطريق معرفته القسمة والمثال . وهذا بعيد . فانهما إن أفادا تميزا صلحا معرفا ، وإلا لم يحصل بهما معرفة .

المذهب الثالث : أنه نظري وذكر له تعريفات :

الأول . لبعض المعتزلة : أنه اعتقاد الشيء على ماهو به ، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق ، فزيد عن ضرورة أو دليل ، لكن بقي الاعتقاد الراجح ، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً ، ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً انفاقاً ، ومن أنكر تعليق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض ، لأن هذا حكم فيستدعي العلم به ، نعم قديعتذر بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة . وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا ينم ذلك .
الثاني للقاضي أبي بكر : أنه معرفة المعلوم على ماهو به . فيخرج علم الله سبحانه ، إذ لا يسمى معرفة ، وأيضاً : فقيه دور . إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته ، وعلى ماهو به زائد ، إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك .
الثالث للشيخ : فقال تارة : هو الذي يوجب كون من قام به عالماً ، وألمن قام به اسم العالم ، وفيه دور ظاهر ، وأخرى : إدراك المعلوم على ماهو به . وفيه الدور ، وأن الإدراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة .

الرابع لابن فورك : ما يصح ممن قام به اتقان الفعل ، فتدخل القدرة ويخرج علمنا . إذ لا مدخل له في الاتقان على رأينا ، وقد أورد عليه علم أحدنا بنفسه وبالباري ، وإنما يرد أن لو أراد ما يصح به اتقان معلقه ، وأما لو أراد ما يصح به في الجملة فلا ، ولهم عبارات قريبة من هذه نحو تبين المعلوم . أو أثباته . أو الثقة بأنه على ماهو به .

الخامس للأمام الرازي : اعتقاد جازم مطابق لموجب ، ولا غبار عليه ، غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ، يقال علمت معنى المثلث . وحقيقة الإنسان الحادس للحكماء : حصول صورة الشيء في العقل ، ويقال : هو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك ، وهو مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه ، وهذا يتناول الظن والجهل والتقليد ؛ بل الشك والوهم ، وتسميتها علماً يخالف

استعمال اللغة والعرف والشرع. ولا مشاحة في الاصطلاح .

الصابع وهو المختار : أنه صفة توجب لمحلها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فأنها تحتمل النقيض - والجواب ، احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها لم يلزم منه غير احتمال التميز الواقع فيه للنقيض ، وهذا هو المراد . وأنه ممنوع ، والمعاني خصت بالأمور العقلية . فيخرج إدراك الحواس ، ومن يرى أنه من قبيل العلم يطرح هذا القيد - ومنهم من يزيد قيده ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد ، إذ يخرج العلم بالجزئيات ، وهذا عند من يقول : العلم صفة ذات تعاق ومن قال : إنه نفس التعلق حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول : إنه إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتعديق . وهما نوعان متمايزان بالذات ، وباعتبار اللازم المشهور ، وهو احتمال الصدق والكذب وعدمه .

المقصد الثاني : العلم الحادث ينقسم الى ضرورى ومكتسب ،

فالضرورى قال القاضى : هو الذى يلزم نفس المخلوق لئولا لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا ، وأورد عليه جواز زواله بأضداده كالنوم والغفلة ، وأنه قد يفقد قبل الحس والوجدان ، ولا يرد . إذ عبارته مشعرة بالقدرة - فان قيل . فكذا النظرى بعد حصوله ، قلنا : لا يلزم من عدم القدرة بعد حصوله عدم القدرة مطلقا ، ونقول : هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ،

والبديهى ما يثبتته مجرد العقل . فهو أخص ، والكسبى يقابل الضرورى وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ولم تقل ما يوجبها إذ ليس مذهبتنا ، وما يحصل عقبيه إذ يدخل فى الحد بعض الضروريات ، فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر ، فهو عنده الكسبى وتعريفها متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب بغيره جملة أخص من الكسبى لكنه يلازمه عادة بالاتفاق .

المقصد الثالث . أن كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان . وإذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمنعان الاكتساب ، لا يقال فهذا أيضا نظرى يمتنع إثباته ، لأننا نقول نظرى على ذلك التقدير لافى نفس الأمر فيبطل ذلك التقدير ، والحق أن هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم أنها كهيبة لاعلى من يمجدها مطلقا ، وبعضه نظرى بالضرورة .

المقصد الرابع : فى تقصير مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة وهى أربع :
الاول أن الكل ضرورى : وبه قال ناس . وهو قول الامام الرازى . وهؤلاء فرقتان . فرقة تسلم توقعه على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية ، وفرقة تمنع ذلك ، وهؤلاء إن أرادوا أنه لا يتوقف على النظر وجوبا بل عادة أو أن العلم بعده غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا فهو مكابرة .

الثانى : أن التصور لا يكتسب . وبه قال الامام الرازى لوجهين .
أحدهما : أن المطلوب إما مشعور به فلا يطلب . أو لا فلا يطلب أيضا ، لأن المغفول عنه لا يمكن توجه النفس نحوه . وأجيب بأن الحصر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه ، فعاد وقال : الوجه المعلوم معلوم مطلقا . والوجه المجهول مجهول مطلقا . فلا يمكن طاب شئ منهمما . والجواب . لأننا سم أن الوجه المجهول مجهول مطلقا ، فإن المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته ولا شئ مما يصدق عليه ، وهذا قد تصور شئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فإن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما يعلم الروح بأنها شئ به الحياة والحس والحركة . وأن لها حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها ،

ومنهم من أثبت وراء الوجبين أمرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه ، وقال بعض المتأخرين : قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه . وكل غير مشعور

به يمتنع طلبه . لا يجتمعان على الصدق . إذ العكس المستوى لعكس نقيض كل
ينافي الآخر ، فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض
قارة ، وبتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى ،

الوجه الثاني : الماهية إن عرفت فاما بنفسها أو بحيزها أو بالخارج
والاقسام باطلة ، أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ، وأما الثاني
فلأن جميع الاجزاء نفسها ، والبعض إن عرفها وأنها لاتعرف إلا بمعرفة جميع
الاجزاء عرف نفسه وقد أبطل ، والخارج وسيبطل ؛ وأما الثالث فلأن الخارج
لا يعرف إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها والعلم بذلك يتوقف
على تصورها وأنه دور وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ،

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد
مقدم فكذا الكل . قلنا الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فأما معها فلا تكون
جميعا أو دونها فلا تكون أجزاء ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل عليها ولا تقدم
الكل على نفسه وإن اراد الأجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية في معرفة كنه الماهية
وقال : غيره بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ،
والحق . أن الأجزاء إذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا أن
ثمة مجموعا يوجب حصول شيء آخر هو الماهية فالمعرف مجموع أمور كل واحد
منها متقدم وهذا كالأجزاء الخارجية وتقوم الماهية فأما متقومة بجميع الاجزاء
بمعنى أنه مامن جزء إلا وله مدخل في التقويم . والكل هو الماهية لا أنها
قترتب عليه . وستراه بطرده هذا الخلطة في نفى التركيب الخارجي عن بعض الاشياء
بتغيير ما ، هذا أو نختار أنه ببعض الأجزاء وقد يكون غنيا عن التعريف أو
معرفا بغيره ، أو أنه بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به ، وإن سلم فالعلم
بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور ، وعلى تصور ما عداها
باعتبار شامل له لا مفصلا وأنه ممكن ، كاختصاص الجسم بحيز دون ما عداها

من الاحياز ، فان قيل : الامور الداخلة أو الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة فلا تعرف وإلا امتنع التعريف بها ، قلنا : المستلزم حضورها معا مرتبة وانه بالكسب .

الثالث : أن ما اعتقده لازم نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا مائرا وعقلا ولا شئ من غير المقدور كذلك احتج بأنه لو لم يكن حاصلا كان العبد مكلفا بتحصيله وأنه تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الامور لا يعلم التكليف قطعا - والجواب أن الغافل من لا يفهم الخطاب . أو لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم أنه مكلف وإلا لم يكن الكفار مكلفين ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور .

الرابع : أن الكل نظرى وهو مذهب بعض الجهمية ويبطله مامر ، واحتجوا بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ القطرة ثم يحصل بالتدرج بحسب ما يتفق من الشروط ، والجواب ان الضرورى قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو استعداد فلفقده ، وأما عندنا فاذ قد لا يخلقه الله تعالى حينئذ يخلقه فيه بلا قدرة أو نظر .

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية

إذ اليها المنتهى ، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات . وأنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير ، وإلى الحسيات والبديهيات ، والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات :

الفرقة الأولى : - المعترفون بهما وهم الأكثرون ،

الفرقة الثانية - القادحون في الحسيات فقط . وهذا ينسب إلى افلاطون

وأرسطو وبطليموس وجالينوس . ولعلمهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد
الحس . بل مع أمور تنضم إليه فتضطره الى الجزم . لانهلم ماهى ومتى حصلت .
وكيف حصلت ؟ وألا فاليها تنتهى علومهم ، قالوا : لو اعتبر حكم الحس فاما فى السكيات
أو فى الجزئيات وكلاهما باطل ،

أما الأول فظاهر سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم فى قولنا النار حارة
ليس على كل نار موجودة فى الخارج فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة أيضا
ولاشك أنه لا تعلق للحس بها البتة ،

وأما الثانى فلأن حكم الحس فى الجزئيات يخلط كثيرا لوجوه

الأول : أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة وكالعنبه فى الماء ترى
كالاجاصة والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة . وبالعكس كالاشياء البعيدة ،
والواحد كثير كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمراحدى العينين أو الى الماء عند طلوعه فانا
نراه قرين وكالا حول فانه يرى الواحد اثنين . وبالعكس كالرحى اذا أخرج من مركزها
الى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة فأنها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد المتمزج
منها . والمعدوم موجودا كالمراب وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة . وكالخط
لنزول القطرة . والدائرة لأدارة الشعلة بسرعة . والمتحرك ساكنا وبالعكس .
كالظل يرى ساكنا وهو متحرك . وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركا
والمتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم
إليه واذا تحركنا الى جهة رأيناه متحركا إليها وإن تحرك الى خلافها . والشجر
على الشط متنكما والوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة ،
الثانى أن الحس لا يميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها . كما

تقول أهل السنة فى الألوان . والنظام فى الاجسام . فقام الاحتمال فى الكل

الثالث : النائم يرى فى نومه ما يجزم به جزمه بما يراه فى يقظته . وكذا المبرمم
لخاز فى غيرهما مثله . لا يقال ذلك بسبب لا يوجد فى حال اليقظة والصحة . لآنا نقول

انتفاء المسبب المعين لا يفيد بل لا بد من حصر الأسباب وبيان انتفاءها ووجوب انتفاء المسبب عند انتفاءها وكل واحد من الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق وأنه ينفي البداهة ، والعجب ممن مسم هذا ثم اشتغل ببيان أسباب الغلط . وأعجب منه منع كون الحس حاكما بل العقل بواسطة الحس ،

الرابع : أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض فانا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفاقة وقولهم سببه مداخله الهواء للأجزاء الشفاقة وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار . من الخط الأول . وأظهر منه الزجاج المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فان اجزائه صلبة يابسة لا تتفاعل بينها . وأظهر منهما موضع الشق من الزجاج التخين الشفاف إذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن وشيء منهما غير ملون .. والجواب أن مقتضاه أن لا يجوز العقل بمجردة وتقول به لا أن لا يوثق بمجرمه بما جزم به وكونه محتملا .

الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط : قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها ، ولذلك من فقد حسا فقد قلما كالألم والعين فلا يلزمنا القدح في الحسيات ، ولهم في ذلك شبه ،

الأولى : أجل البديهيات الشيء إما أن يكون أولا يكون وأنه غير يقيني ، أما الأولى : فلأن المعترفين بها يمتثلون لها بهذا وثلاثة أخرى تتوقف عليه ، الأولى : الكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر ، الثاني : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وإلا فحقيقتها واحدة وليست واحدة الثالث : الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والالم يتميز عن جسمين كذا فكذلك الجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر . وهذه الاستدلالات ملحوظة وإن عجز البعض عن تلخيصها ،

وأما الثاني فلوجوه

الأول أنه يتوقف على تعده ، المذهب الثاني : كل متصور متميز

وكل متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتا هذا خلف ، لا يقال إنه ثابت في الذهن . وأيضا فالحكم عليه بأنه غير تصور يستدعي تصوره ، لأننا نقول الكلام في المعدوم مطلقا ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه من الوجوه . الآخر معارضة لاحل وإنها تحقق تعارض القواطع وهو احدى حججنا القواحد

الثاني : انه يقتضى تميز المعدوم عن الوجود ولو كان متميزا لكان له حقيقة وللعقل سلبها وإلا انتفى الوجود . وسامها عدم خاص فقسم من العدم فسيم له هذا خلف الثالث : المردد فيه ثبوت الشيء وعدمه أما في نفسه كقولنا السواد اما

موجود أولا ، وأما لغيره كقولنا الجسم اما أسود أولا ، وكلاهما باطل فالأول لأنه لا يعقل شيء من طرفيه ، أما الثبوت فلأن وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه كقولك السواد سواد والموجود موجود ، وأما غيره فهو في نفسه معدوم وإلا عاد الكلام ، ولوجد مرتين هذا خلف ، والوجود موجود وإلا اجتمع التقيضان أو وجد الواسطة وفيها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان ويحصل المراد ، وأيضا فانه حكم بوحدة الاثنين وانه باطل ، لا يقال المراد ان السواد موصوف بالوجود ، لأننا ننقل الكلام إلى الموصوفية ويلزم التسلسل ، فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية ، قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن ، مع أن حكم الذهن اما مطابق للخارج ويعود الالتزام ، أولا فلا عبرة به . وأما النقي فلأن وجوده اما نفسه فنفيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه عنه على تصوره وهو يستدعي تميزه وثبوته وليس في الذهن لما مر ، وأيضا فانه يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسلبطله

والثاني : باطل لأن الجزء الثبوتى منه لا يعقل . لأنه حكم بوحدة الاثنين . لان الموصوفية ليست عدمية . لأنه تقيض اللاموصفيه وهى عدمية لصدقها على المعدوم ،

فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان ولا وجودية وإلا فاما نفىهما فلا يعقلان دونها أو غيرهما فلهما موصوفية بها فتتسلسل فاذا الحق السلب أبدأ وأنهم لا يقولون به الزايع: الواسطة ثابتة بينهما لما سيأتى واذا أثبتها قوم بلغوا فى الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فلا ثقة به ، والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وهو ذات ما ثبت له العدم لا أن ثمة ذاتا ثبت له العدم فى نفس الأمر وهو المتميز والثابت، والحل للتغاير مفهومهما والاتحاد هوية ، والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية لا وجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع، وستفاد أنت زيادة تحقيق تتساق به إلى الجواب التفصيلي .

الثانية: انا نجزم بالمعاديات كجزمنا بالاوليات سواء لافرق بينهما فيما يعود إلى الجزم .

فنها: أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب وأم بل بالتدرج فكان وليدا ثم طفلا ثم متعزلا إلى أن شاخ ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أنا سا فضلا محققين فى العلوم الالهية والهندسية . ولا احجاره جواهر . والبحر دهن وعمل . وليس تحت رجلى يا قوته من ألف من

ومنها أن المجيب عن خطابي بما يطابقه حتى فاهم عالم قادر ثم إذا تأملنا هذه القضايا لم نجد ما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال قائما فى الكل باتفاق العقلاء أما عند المتكلمين: فلا ستناد الكل عندهم إلى القادر المختار؛ فلعله أوجب شيئا من ذلك للأمكن ومموم القدرة

وأما عند الحكماء: فلا ستناد الحوادث الأرضية إلى الاوضاع الفلكية؛ فلعله حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله أو وقع لكنه لا يتكرر إلا فى الوف من السنين لا فى بضبطها التواريخ فافتضى ذلك الأمر العجيب . وأيضا فانا نجزم بأن ابنى

هذا ليس جبريل . وكذا الذبابة وأنتم تجوزونه إذ تقلتم أنه كان يظهر في صورة
دحية الكلبي - والجواب أن الأمكان لا ينافي الجزم بالوقوع كما في بعض المحسوسات
الثالثة : للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن
الأيلام وضعيف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهباً من المذاهب يرهه من
الزمان ونشأ عليه فإنه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه . فجاز أن يكون الجزم في
الكل لمزاج أو عادة حامين لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع
الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور - لأننا نقول
لانسلم إمكان فرض الخلو إذ قد لا نشعر ببعض ، ولئن سلم فلا يلزم من فرض
الخلو الخلو في نفس الأمر ولعل عادة مستمرة . صارت ملكة مستقرة ، لا تزول
بتهديب النفس مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض . والجواب : أنه لا يدل على
جواز كون الكل كذلك .

الرابعة : مزاوله العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض قاطعان معجز عن
القدح فيهما وما هو إلا للجزم بمقدمتهما مع أن إحداها خطأ قطعاً والإاجتماع
النقيضان . فإن قيل لانسلم المعجز عن القدح فيهما فإن ذلك لا يدوم ويحق الحق
ويبطل الباطل عن كذب - قلنا خين المعجز ولو أننا نجزم بما لا يجوز الجزم به
وأنه كاف في رفع الثقة - والجواب : أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين
في توقف على تجريدهما فاعمل فيه خلا .

الخامسة : أننا نجزم بصحة دليل اونة وبما يلزم من النتيجة ثم يظهر خطأه
ولذلك تنقل المذاهب فجاز مثله في الكل .

السادسة : إن في كل مذهب قضياً يدعى صاحبه فيها البدهة ومخالفوه
ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان - فلنعد عدة منها ..
الأولى للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح وأنكره
الأشاعرة والحكماء .

الثانية لهم : العبد موجد لأفعاله ، وهما منعه وارضاه بضرورة أخرى في أنه لابد له من مرجح فهو من خارج وإلا تملسل .

الثالثة للحكماء : يمتنع رؤية أسمى العين بقية اندلس ورؤية ما لا يكون مقابلا أو في حكمه وجوزه الأشعرية .

الرابعة للكل : الأعراض باقية وأنكره الأشعرية وكثير من المعتزلة .
الخامسة للجسم : كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له . وأنكره الموحدون عن آخرهم .

السادسة للمتكلمين : يجب انتهاء الاجسام إلى ملاء أو خلاء وينكره الحكماء
السابعة للحكماء : لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا زمان والقائلون بالحدوث يكذبونهم .

الثامنة للحكماء : لا حدوث إلا عن شيء . والمسلمون ينكرونه .
التاسعة لهم : الممكن لا يرجح إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر
العاشرة للمتكلمين : الإنسان محل لآله ولذته . والحكماء بل هو الجسم وهو آلة له .

الحادية عشر للأشعرية : يمتنع الفعل عن نائم أو معدوم . وجوزه المعتزلة توليدا ، وجوابها يعلم من جواب الرابعة . وقد أجيب عنها بأن الجزم بها بديهية الوهم وهي كاذبة إذ نحكم بما ينتج نقائضها . قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فيدور . وأيضا فلا يحصل الجزم ما لم يتيقن أنه لا ينتج نقيضه ولا يتيقن بل غاية عدم الوجدان

ثم إنهم بعد تقرير الشبه قالوا : إن أجبت عنها فقد التزمتم أن البديهييات لا تصفو عن الشوائب ألا بالجواب عنها وإنه بالنظر الدقيق فلا تبقى ضرورة وهو المراد . وأيضا فيلزم الدور . وإن لم تحيوا عنها تمت وتمت الجزم

الفرقة الرابعة المنكرون لها جميعا وهم السوفسطائية : قالوا دليل الفريقين

يطلبها والنظر فرعها ولا طريق غيرهما، وأمنلهم اللادرية . قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطعا فيتناقض ؛ بل شكنا فأنا شك وشاك في أنى شك وهم جرا . والمناظره معهم قد منعها المحققون لأنها لا فائدة المجهول بالمعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة. والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فلا اشتغال به الزام لمذهبهم، بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم، مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما ينقضه، فإن أبوا إلا الأصرار أو جعوا ضربا وأصلوا نارا، أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات. وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البدييات .

المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد

المقصد الأول . في تعريفه . قال القاضي هو الفكر الذي يطلب به علم أو

غلبة ظن ، وأورد عليه أسئلة

الأول: الظن الغير المطابق جهل ولا يطلبه عاقل فاذاً المطلوب ما تعلم مطابقتها فيكون علما — قلنا بل يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة وعدمها، ولا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

الثاني : غلبة الظن غير أصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به أصل الظن — قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح — وقد أجاب عنه الآمدي بأن له خاصيتين افادة الظن وافادة غلبته وقد اكتفى بذكر احدها ولا يجب ذكر الكل وفيه نظر إذ يوجب جواز القناعة بقوله يطلب به علم ولأن هذه الخاصة غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا .

الثالث : التحديد إنما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا تعدد لأقسامه — قلنا الاقسام اليهما خاصة له مميزة، وقد يقرر هذا السؤال في هذا الموضوع وغيره من الحدود المشتملة على التردد بعبارة أخرى فيقال: أو لا تريد

وهو للأبهام فيناقى التحديد الذى يقصد به البيان - والجواب منع كونه للترديد بل للتقسيم أى أياما كان من القسمين فهو من المحدود .

الرابع : لفظ الفكر زائد إذ باقى الحد معنى عنه - والجواب أن المراد بالفكر الحركات التخيلية كيف كانت فهو جنس للنظر والباقى فصل ولا يقال ان الفصل كافى فى التمييز والجنس مستغن عنه .

قال الآمدى لم يذكره جزءاً من التعريف بل قال النار هو الفكر وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى . فهذا تعريفه الشامل .

وله تعريفات بحسب المذاهب

فن يرى أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أرباب التعاليم قالوا : ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى آخر وعليه إشكالان أحدهما : أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما وكونه زرا خداجا كما قاله بن سينا لا يشفى غليلا

وثانيهما : أنه تعريف لمطلق النظر لا للصحيح منه وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة وأن يوضع مكان قوله للتأدى بحيث يؤدي فتقدماته قد لا تكون معلومة بل مجبولة ، ونقول : هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره وأما من يراه مجرد التوجه ، فنهم من جعله عدميا فقال : هو تجرييد الذهن عن الغفلات ، ومنهم من جعله وجوديا فقال : هو تحديق العقل نحو المعقولات ، وشبهوه بتحديق النظر نحو المبصرات .

المقصد الثانى : أنه يتقسم الى صحيح يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله . ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم والكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا . وفساده بفسادها أو فساد أحدهما ، ومنهم من قسمه الى الجلى والخفى . وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان بوجهين . أحدهما بحسب الصورة فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء .

وثانيهما: بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر. وقليلة وأقل، مع تفاوتها باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين . فإن أريد ذلك فهو لا يعرض للنظر والتجوز لا يمنع وإن أريد غيره فلا ثبت له .

المقصد الثالث : النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ولا بد من تحرير

محل النزاع .

فقال الامام الرازي : قد يفيد العلم، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه إذ الجزئي لا يثبت إلا بالكلية

وقال الآمدي: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت

والنوم مفيد له

ثم قال المنكرون: هذا إن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً وهما باطلان .

أما الأول . فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا مختلف فيه ولأننا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً ونجزم بأنه دون ذلك في القوة ولا يتصور ذلك إلا باحتماله للنقيض ولو أبعد وجه وأنه ينفي بداهته .

وأما الثاني : فلا أنه إثبات للنظر بالنظر وأنه تناقض .

فاختار طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري - قولكم : لو كان ضرورياً لم يختلف فيه - قلنا، لا نسلم بل قد يختلف فيه قوم قليل ، وكيف وقد أنكروا قوم البديهييات رأساً وذلك لخفاء في تصور الطرفين ولعسر في تجريدهما كما مر . قولكم : التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاحتماله للنقيض، قلنا:

ممنوع بل إما للألف أو لتفاوت في تجريد الطرفين

وقال طائفة منهم أمام الحرمين : انه نظري ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر، وأنكر عليه الامام الرازي فقال : إن إثبات الشيء نفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أن يعلم حينئذ ما لا يعلم وهو تناقض - والجواب

أنه إنما يمنع كون إثبات النظر بالنظر إثباتا للشيء بنفسه لا أنه يعلم ذلك ويمنع كونه تناقضا

وتحقيقه: إنا نثبت القضية الكلية أو المهمة على اختلاف التحريرين بمشخصة وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية أو المهمة لاختلاف العنوان فإن البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظرا ما، غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة

ثم عورض هذه الشبهة فقيل: قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضروريا لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع، وإن كان نظريا لزم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح - والمنكرون طوائف : -
الأولى: من أنكر افادته للعلم مطلقا وهم السمنية ولهم شبه :-

الأولى: العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إن كان ضروريا لم يظهر خطأه والتالى باطل ولذلك تنقل المذاهب . وإن كان نظريا احتاج الى نظر آخر ويتسلسل ، قلنا الذى يظهر خطأه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه الثانية : المتقدمتان لا يجتمعان فى الذهن معا لأننا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا فى تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان وذلك كطرفى الشرطية ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم والعناد، والتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العالمين .

الثالثة : النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض إذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا وإلا لم يقع فهو نظرى ويحتاج الى نظر آخر. وهو أيضا محتمل لقيام المعارض ويتسلسل . قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعدم المعارض فى نفس الأمر ضرورى .

الرابعة : النظر اما أن يستلزم العلم أولا ، والاول ينافي كون عدم العلم شرطاً له ، والثاني هو المطلوب . قلنا يستلزمه بمعنى أنه يعتقبه عادة لا بمعنى أنه علة موجبة له . وذلك لا ينافي كون عدم العلم شرطاً له .

الخامسة : المطلوب اما معلوم فلا يطلب ، أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، قلنا معلوم تصورا غير معلوم تصديقا فيتميز بتصوير طرفيه .

السادسة : أن دلالة الدليل ان توقفت على العلم بدلالته عليه لزم الدور وإلا لزم كون الدليل دليلا وان لم يعتبر وجه دلالة وأنه باطل . قلنا لا تتوقف ووجه الدلالة غير كونه دليلا فانه الامر الذي بحسبه ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا أمر إضافي يعرض له بعد النظر فيه وإفادته للعالم .

السابعة : العلم بعده اما واجب فيقبح التكليف به لكونه غير مقدور وانه خلاف الاجماع ، أولا فيجوز انفسا كنه وهو المطلوب . قلنا والتكليف بالنظر . وأيضا فهذا انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل .

الثامنة : لو أفاد العلم فاما معه أو بعده والاول باطل إذ لا يجتمعان وكذا الثاني لجواز طرو ضد للعلم بعده كنوم أو موت . قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو مانا اليه عند تحرير المبحث .

التاسعة : اذا استدلنا بدليل على وجود الصانع فوجهه إما ثبوت الصانع أو العلم وكلاهما باطل ؛

أما الأول : فلا نه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع وأما الثاني : فلا نه يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلا . قلنا انه يوجب وجود الصانع ، أي يستلزمه ولا يلزم من نفي المزوم نفي اللازم ، أو يوجب العلم به . أي متى علم ، وهذه الحيثية لا تنفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا

العاشرة : الاعتقاد الجازم قد يكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن

التمييز بينهما سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم، فاذن ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما؟ قلنا هذا إنما يلزم المعتزلة ولا يمكنهم التخلص بتمييز العلم بكون النفس اليه . فان ذلك مع التماثل مشكل . وأيضا فيلزمهم الكفرة المصرون .

الثانية المهندسون : قالوا إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيات والغاية فيها الظن والأخذ بالآخرى والاخلق . واحتجوا بوجهين .
الأول . الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها فرع التصور، قلنا: لانعلم أنها لا تتصور بمقائيقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعارض مأم هذا يلزمكم في الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا

الثاني : أقرب الأشياء إلى الانسان هويته وأنها غير معلومة ، إذ قد كثرت الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة التي ذكرت فيها كما ستقف عليها . وإذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟ قلنا : لانسلم أن هوية الانسان غير معلومة له وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر . وأما الامتناع فلا .

الثالثة الملاحدة : قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم . وقد رد عليهم بوجهين .

الأول : صدق المعلم إن علم بقوله لزم الدور . وإن علم بالعقل فقيه كفاية وأجيب بأنه قد يشارك العقل قوله بأن يضع مقدمات يعلم منها صدقه
الثاني : لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم آخر ويتسلسل ... وأجيب بأنه قد يكفى عقله دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحى .

والمعتمد دعوى الضرورة، فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة . قطعا، وهذا إنما يصير حجة على من قال: النظر لا يفيد العلم . وأما من قال : العلم الحاصل بالنظر

وحده لا يفيد النجاة كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان لم يرد عليه ذلك . وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر متكررة متكررة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم ، لهم وجهان :

الأول . أنه كثر الخلاف في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان الفعل كافيا لما كان كذلك . قلنا الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة فإن المفيد للعلم إنما هو النظر الصحيح .

الثاني : يرى الناس محتاجين في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع ؟ قلنا : الاحتياج بمعنى العسر مسلم ، وأما بمعنى الامتناع فلا .

المقصد الرابع في كيفية أفادة النظر للعلم والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة .

الأول مذهب الشيخ : أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء ، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالأحراق عقيب مماسة النار . والرى بعد شرب الماء الثاني مذهب المعتزلة : أنه بالتوليد . ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي . أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة يتولد منه فعل آخر هو العلم

واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقياس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاما لهم إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم — وأجابوا . بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعل غارفة هي عدم مقدورية التذكر ، فإن صح بطل القياس وإلا منعنا الحكم والتزمنا التوليد ثمة

والحاصل : أنه قياس مركب والخصم فيه بين منع الجامع ومنع الحكم . وأيضا التذكر

بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله .

الثالث مذهب الحكماء : انه بسبيل الاعداد فان المبدأ عام الفيض ويتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات القوابل ، فالنظر بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا

وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي . وهو أنه واجب غير متولد منه . أما وجوبه فلأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم أن العالم حادث . وإما أنه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وهذا لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ، وكونه قادرا مختارا وأنه لا يجب على الله شيء أذلا وجوب عن الله ولا عليه .

المقصد الخامس شرط النظر : اما مطلقا فبعد الحياة أمران :

الأول : وجود العقل وسيأتي تفسيره .

الثاني : عدم ضده ، فنه عام . وهو كل ما هو ضد للأدراك ، ومنه خاص . وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه . فان قلت . فاذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر . قلت : النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم . واما للنظر الصحيح فأمران .

الأول : أن يكون في الدليل دون الشبهة .

الثاني : أن يكون من جهة دلالة فأن النظر في الدليل لامن جهة دلالة لا ينفع .

المقصد السادس : النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا ، واختلف في

طريق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع ، وعند المعتزلة العقل

أما أصحابنا فلمهم مملكان : -

الأول : الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات

والأرض ، وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها .
والأمر للوجوب ، ولما نزل : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار لآيات لأولى الأبصار . قال عليه الصلاة والسلام ، ويل لمن لا كها بين
لحيه ولم ينفكر فيها فهو واجب ، وهذا لا يخرج عن كونه ظنيا
والثاني : وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وعليه اشكالات . -

الاول : امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات
وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه - قلنا وقد مر الجواب عنه
الثاني : ايجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل . أو لغيره وهو
تكليف الغافل . قلنا الثانية ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر
الثالث : قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع عادة كعلى أكل
طعام وكلمة في آن - قلنا يجوز فيما يوجد أمر جامع عليه من توفر الدواعي
وقيام الدليل وما ذكرتم لاجماع عليه

الرابع : الاجماع ان ثبت امتنع نقله لانتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد
وكذبه ورجوعه قبل فتوي الآخر . قلنا منقوض بما علم الاجماع عليه كالاركان
وتقديم الدليل القاطع على الظنى

الخامس . وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا على الكل
ولأن انضمام الخطأ الى الخطأ لا يوجب الصواب . قلنا معلوم بالضرورة من
الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل لتغايرهما
وتغاير حكميهما

السادس : منع الاجماع عليه بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي صلى الله
عليه وسلم والمصحابة وأهل سائر الاعصار العوام وهم الاكثرون مع عدم
الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعملونها قطعا . قلنا كانوا يعملون

أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الاعرابي البصرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفساء ذات أبراج وأرض ذات خجاج لا تدل على اللطيف الخبير ؟ غايته : أنهم قصروا عن التحرير والتقدير وذلك لا يضر، أو ندعى أنه فرض كفاية فإن الوجوب أعم من ذلك .

السابع : لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالالهام أو التعليم أو التصفية، قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر، والمراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخصه بمن لا طريق له إلا النظر، إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه .
الثامن : الدليل منقوض بعدم المعرفة وبالشك - قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة مقدورة والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة أو الشك .

التاسع : لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاد السبب فايحاجها ايجاب لسببها كمن يؤمر بالقتل فانه أمر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعاً ، وقد يجاب عنه بانه لو كان مأموراً بالشئ دون ما يتوقف عليه لزم تكليف المحال وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها .
العاشر : : المعارضة بوجوه :

أحدها : أنه بدعة إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به وكل بدعة ردا قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد قلنا بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب، نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقدير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤالات والجواب . ولم يبالغوا في تطويل الديول والأذنان وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة

الوحى والتكهن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين ولم تكثر الشبهات كثرتها فى زماننا بما حدث فى كل حين فاجتمع لنا بالتدريج وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجها وبالجملة فمن البدعة ما هى حمنة .

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسألة القدر . قلنا ذلك حيث كان تعنتا ولجاجا كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى: بل هم قوم خصمون ، ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم . وأما الجدل بالحق فأمور به قال الله تعالى: وجادلهم بالتي هى أحسن . وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هى أحسن . ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة . هذا والنظر غير الجدل وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض . ربنا ما خلقت هذا باطلا وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز قلنا ان صح الحديث فالمراد به التفويض والانقياد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع

وأما المعتزلة: فهذه طريقتهم الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا، وبعد تسليم حكم العقل نمنع حصول الخوف لعدم الشعور ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر، وان سلم فلا نسلم أنه يدفعه إذ قد يخطئ، لا يقال الناظر فيه أحسن حالا قطعاً من المعرض . لأننا نقول ممنوع ، والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة براء

ثم لنا فى أنه لا يجب عقلا بل ممعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا دنفى التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب عندهم فينتفى الوجوب قبل البعثة وهو ينفى كونه بالعقل لا يقال المراد بالرسول العقل، أو المراد ما كنا معذبين بترك الواجبات

الشرعية. لأننا نقول خلاف الوضع لا يجوز صرف الكلام إليه إلا لدليل. احتج
المعتزلة بأنه لو لم يجب إلا بالشرع لزم الختام الانبياء اذ يقول المكلف لا أنظر
مالم يجب. ولا يجب مالم يثبت الشرع. ولا يثبت الشرع مالم أنظر. وأجيب عنه بوجهين
الاول: إنه مشترك إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول لا أنظر مالم
يجب ولا يجب مالم أنظر، لا يقال قد يكون فطري القياس فيضع له مقدمات
تفيده العلم بذلك ضرورة. لأننا نقول: له ان لا يستمع إليه ولا يأثم بتركه فلا
تمكن الدعوة وهو المراد بالخام

الثاني: إن قولك لا يجب على مالم يثبت الشرع . قلنا هذا إنما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف. إذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب . فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور .
المقصد السابع . قد اختلف في أول واجب على المكلف فالأكثر على أنه
معرفة الله تعالى أذ هو أصل المعارف الدينيه وعليه يتفرع وجوب كل واجب ،
وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها ، وقيل أول جزء من النظر .
وقال القاضي واختاره ابن فورك المقصد الى النظر
والنزاع لفظي . إذ لو أريد الواجب بالمقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالمقصد
إلى النظر وإلا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر ، وإلا فالمقصد الى النظر
وقال أبو هاشم هو الشك ، ورد بوجهين .

الأول : إن الشك غير مقدور وفيه نظر إذ لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم
مقدورا لأن القدرة نسبتها الى الضدين سواء-والحق أن دوامه مقدور إذ له
أن يترك النظر فيدوم أو أن ينظر فيزول .

الثاني : وهو العوَاب إن وجوب المعرفة مقيد بالشك فلا يكون إيجابها
إيجابا له كإيجاب الزكاة لما كان مشروطا بحصول النصاب لم يكن إيجابا لتحصيل
النصاب

فرع: إن قلنا الواجب النظر ، فمن أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو
خاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسع بعض النظر دون
تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فأنها
خاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم .

المقصد الثامن : الذين قالوا بالنظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا في

الفاسد هل يستلزم الجهل ؟.... على مذاهب

أحدها: واختاره الامام الرازي: أنه يفيد مطلقا لأن من اعتقد أن العالم
قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة.
وثانيها : أنه لا يفيد مطلقا، وقد احتج عليه بأنه لو أفاده لكان نظر الحق
في شبهة المبطل يفيد الجهل . والجواب . لو صح هذا لم يكن الصحيح مفيدا
للعلم وإلا لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم . فان قلت شرط إفادة
العلم اعتقاد المقدمات والمبطل لا يعتقد ها، قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادته للجهل
أعتقادها. وأثبتته المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان
قد يجلبه ، بيانه: أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر الى
المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للفاسد ذلك، فالنظر الصحيح
يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما في نفس الأمر بخلاف الفاسد مع
الجهل ولا حفاء به بعد التحرير . وقول الامام من اعتقد اعتقد . قلنا حق
ولكن ليس من أتى بالنظر الفاسد فيه اعتقده كذلك .

وثالثها : أن الفساد إن كان من المادة استلزمه لما مر والإفلاء، إذ الضروب

الغير المنتجة لا تستلزم اعتقادا أصلا .

المقصد التاسع : قال ابن سينا: شرط إفادة النظر للعلم التفتن لكيفية

الاندراج، فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن

فيظن أنها حامل، وما هو إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندرج هذا الجزئي تحت ذلك السكلي، ومنعه الإمام الرازي لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك تصديق آخر، فلو وجب العلم به كانت مقدمة أخرى منضمة إليها. ويجب ملاحظة الترتيب مرة أخرى ويلزم التسلسل : والجواب لانسلم أن ذلك مقدمة أخرى . بل ذلك هو ملاحظة لنسبة المقدمتين إلى النتيجة . وقد احتج البعض على رأي ابن سينا باختلاف الأشكال في الجلاء والخفاء . وفيه نظر.. لاختلاف اللوازم ، فقد يكون انتاجها لبعض أظهر ، والحق أنه إن أراد اجتماع المقدمتين معا في الذهن فسلم . وإن أراد أمرا وراءه فممنوع، وما ذكره من المثال إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما فلا المقصد العاشر : قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل هل يغير العلم بالمدلول؟ قال الإمام الرازي: هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هي نسبة بينهما متأخر؛ عنهما، ولا شك أنها متغيرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغيرة ، ثم قال قوم: وجه الدلالة غير الدليل؛ كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ووجه دلالة الحدوث وهو مغاير له عارض ، وقال آخرون: لا يجب ذلك بل قد يدل الشيء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم إذ لا واسطة بين العالم والصانع فليس ثم أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول، وهذا قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لاهو ولا غيره بل يشبه أن يكون فرط ذلك، فإن وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه .

المرصد السادس في الطريق

وهو الموصل إلى المقصود . وفيه مقاصد

المقصد الأول : هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب . ولما كان الإدراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب ، فإن كان تصورا ممي طريقه

معرفاً. وإن كان تعديداً سمي دليلاً، وهو يشمل الظني والقطعي، وقد يخص بالقطعي. ويسمى الظني إماراة. وقد يخص بما يكون من المعلول على العلة، ويسمى عكسه تعليلاً.

المقصد الثاني : - المعرف نجب معرفته قبل المعرف؛ فيكون غيره واجلي منه، فلا يعرف بما لا يعرف إلا به بمرتبة أو أكثر، ولا بد أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل التميز، إذ لولاه لدخل فيه غير المعرف فلم يكن ما لنا ومطرداً، أو خرج عنه بعض أفراد فلم يكن جامعاً ومنعكساً، ولا بد فيه من مميز فإن كان ذاتياً سمي حداً وإلا سمي رسماً. وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتمام. وإلا فناقص، والمركب يحددون البسيط فإن تركب عنهما غيرهما حد بهما وإلا فلا، وكل كسبي له خاصة بينة يرسم وإلا فلا. فإن كان مركباً أمكن رسمه التام وإلا فالناقص. وههنا نوعان آخران من التعريف.

الأول : بالمثل وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة، فأن كانت مفيدة للتمييز فهي خاصة فيكون رسماً ناقصاً. وإلا لم تصلح للتعريف.

والثاني : التعريف اللفظي، وهو ألا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة، ثم أنه يقدم في التعريف الأعم، ويمتد عن الالفاظ الغريبة الوحشية، وعن المشترك والمجاز بلا قرينة، وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود.

المقصد الثالث : الاستدلال إما بالكلى على الجزئى وهو القياس، وعرف بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر. وأما بالجزئى على الكل وهو الاستقراء، وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته في جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين. أو بعضها ولا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرىء؛ كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكذلك الأسفل

لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نفاهذه كذلك مع أن التمساح بخلافه . وإما
بجزئى على جزئى وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو مشاركة أمر لأمر
فى علة الحكم، فان قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلى على كلى، قلنا: إن
دخلا تحت ثالث مشترك يقتضى الحكم فهما جزئيان له ، لأن المراد بالجزئى ههنا
المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى، لا ما يمنع نفس تصوره الشركة . فيه
المسمى بالحقيقى، وإلا فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم إحداهما الى الآخر أصلا
فان قيل: اذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد أستدللت بأحد
المتساويين على الآخر لا بالكلى على الجزئى، قلت: المقصود إننا اثبتنا لكل واحد
واحد من أفراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق، فان ملاحظة مفهوم
الناطق هو الذى يفيدنا الحكم بها .

المقصد الرابع :- القياس وهو العمدة صوره خمس .

الأولى : أن يعلم حكم إيجابى أو سلبى لكل افراد شئ ثم يعلم ثبوته
لآخر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك قطعا .
الثانية : أن يعلم حكم لكل افراد شئ ومقابله لآخر كاه أو بعضه
فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر .

الثالثة : أن يعلم ثبوت أمرين لثالث فيعلم التقاؤهما فيه ولا يعلم فيما
عداهما لاجرم كان اللازم جزئيا .

الرابعة : أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود المزموم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم المزموم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن
يكون اللازم أعم .

الخامسة : أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر
قطعا وهذه تفاصيل أفرد لها فن .

المقصد الخامس : وههنا طريقان ضعيفان :

الأول : قالوا لادليل عليه فيجب نفيه، أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها، وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء ، وهو حائد إلى الأول مع مزيد مؤنة ، وأما الثاني فأذ لولاه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بحضرتنا لانراها لعدم الدال على وجودها ، والنظريات لجواز معارض للدليل لانعلمه أو غلط لادليل عليه ، وأيضا : فأن مالا دليل عليه غير متناه واثباته محال : والجواب . عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع. وعندكم لا يفيد. والا لزم علم العوام والكفار. وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علما مع أنه قد يحدث ، والعلم بعدم الجبل لا يتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا ، وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري ، ووجود مالا نهاية له ان امتنع لقاطع امتنع القياس عليه والامنع الحكم فيه ، وأيضا: فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما ، لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا بخلاف عدم دليل عدمها ، وأيضا: يلزم هنا اثبات مالا يتناها وثمة نفيه ، ولا يمتنع لانا نقول الجزم بعدم نبوته ليس لذلك المدرك بل للدليل القاطع على أن لاني بعد محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما الثاني ، فالغرض أنه لافرق بينهما في العقل . وأنما يتمشى لو أثبت الملازمة

الثاني : قياس الغائب على الشاهد ، ولا بد من اثبات علة مشتركة وهو مشغل لجواز كون خصوصية الأصل شرطا أو الفرع مانعا ، ولهم فيه طرق أشهرها أمور .

أحدها: الطرد والعكس ، ولو صح دل على علية المعلول ، وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا ، وقد ينفي هذا الاحتمال بوجوه

الأول : الرجوع إلى أنه لادليل عليه فيجب نفيه

الثاني : أنهم متلازمان علما . قلنا فينتقض بالمضافين ، كيف ولا كلي ما يعلم

به غيره علة له ، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
الثالث : الدوران لو لم يقد لجاز استناد المتحركة إلى غير الحركة ، قلنا :
ان سلم التغير فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركة
الرابع : المقارن إن لازم المدار حصل المطلوب وإلا لم يكن هذا مدارا ،
قلنا : لعل المدار لازم أعم فيوجد دونه في صورة النزاع
وثانيها : السبر وهو قسمة غير منحصرة ، فاذا قيل قد تكون العلة أمرا
آخر قيل لادليل فيقتضى

وثالثها : الالتزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعل فارقة ، وهو
لا يفيد اليقين ولا الالتزام ، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه
المقصد السادس في المقدمات : فالقطعية سبع :

الأولى : الأوليات ، مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين
الثانية : قضايا قياساتها معها ، نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج
الثالثة : المشاهدات ، ما يحكم به العقل بمجرد الحس
الرابعة : المجربات ، ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار
الخامسة : الحدسيات ، كعلم الصانع لا تقان فعله
السادسة : المتواترات ، ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
السابعة : الوهميات في المحسوسات ، نحو كل جسم في جهة
والظنية أربع : —

الأولى : مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر
الثانية : مشهورات اتفق عليها الجم الغفير
الثالثة : مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه أنه لا يكذب
الرابعة : المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب
ولنتكلم الآن في مقدمات مشهورة بين القوم ذوات فروع : —

الأولى : ليس عدد أولى من عدد فينتفى العدد، كفى مسألة الوحده .
وتعلق علم بمعلومين ، وقدرة بمقدورين ، قالوا: إما أن لا يثبت عدد أو يثبت
عدد غير متناه، نحو كون الله طالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن . فنقول :
عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع. وفي ذهنك لا يعيد ، فان قال: حكم الشيء
حكم مثله لزمه تقي الواحد، وإذا: يلزمهم صحة قدم العالم ، ويخص جانب النفي
بسؤال. وهو أن مالا يتناهى ان امتنع لدليل لم يقس عليه مالا يتمتع. والا لم
يمكن نفيه

الثانية : انهم يحكمون على المتشاركين في صفة بالمساواة ؛ كنفى المعزلة
قدم الصفات. والا ساوت الذات ، وكونه تعالى طالما بعلم والا فهو مساو لعلمنا ،
والمتكلمين المجردات والا فثل الله ، وضعفه ظاهر

الثالثة : هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى، وهذه صفة نقص فتلتفى عنه، وقد
تعتبر في الأفعال. وهو الحسن والقبح . وفي الذات والصفات ، وإنما تثبت لو
قبلها الذات. وحصل معنى الكمال. وكانت كمالا لها. ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان
المقصد السابع : الدليل إما عقلي بجميع مقدماته . أو نقلي بجميعها . أو
مركب منهما ، والأول العقلي والثاني لا يتصور ، إذ صدق المخبر لا بد منه وأنه
لا يثبت الا بالعقل ، والثالث هو الذي نسميه بالنقلي ، ثم مقدماته القريبة قد
تكون عقلية محضة ، وقد تكون نقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذة من
العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالمركب ، والمطالب
ثلاثة أقسام : -

أحدها : ما يمكن - أى مالا يتمتع - عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غراب
الآن على منارة الاسكندرية، فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل
الثاني : ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد، فهذا لا يثبت
الا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور

الثالث : ماعداها نحو الحدوث، إذ يمكن اثبات الصانع دونه. والوحدة، فهذا يمكن اثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل الدال عليه. وبالنقل لعدم توقفه عليه

المقصد الثامن : الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل لا. لتوقفه على العلم بالوضع والارادة ، والأول إنما يثبت بنقل الامة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان ، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك ، والمجاز ، والاضمار ، والتخصيص ، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه ، بل غايته الظن

ثم بعد الامرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلي . إذ لو وجد تقدم على الدليل النقلى قطعاً إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالفرع. وفيه ابطال للفرع ، وإذا أدى اثبات الشيء الى ابطاله كان مناقضاً لنفسه فكان باطلاً ، لكن عدم المعارض العقلي غير يقينى. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلائلها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية. لأن الفرع لا يزيد على الأصل

فى القوة

والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما فى زمن الرسول فى مساكنها التى تراد منها الآن. والتشكيك فيه سفسطة ، نعم: فى إفادتها اليقين فى العقليات نظر. لأنه مبنى على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل القرينة مدخل فى ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه .



الموقف الثانى

فى الأمور العامة

أى مالا يختص بقسم من أقسام الموجود ، التى هى الواجب والجوهر والعرض. إذ قد أوردنا كلا من ذلك فى بابہ ، وفيه مقدمة ومراسد : —

المقدمة فى قسمة المعلومات

إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا ، وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أولا ، فهذه أربعة احتمالات : —

الأول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ، وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم إما أن لا يكون له تحقيق فى الخارج أو يكون . والأول المعدوم والثانى الموجود

الثانى : المعدوم ليس بثابت والواسطة حق ، وقال به القاضى وإمام الحرمين منا أولا ، فالمعلوم إما لا تحقق له وهو المعدوم أولا تحقق إما باعتبار ذاته وهو الموجود . أو باعتبار غيره أى تبعاً له وهو الحال ، وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة . فقولنا : صفة لأن الذوات إما موجودة أو معدومة لا غير ، ولوجود لأن صفة المعدوم معدومة ، ولا موجودة لتخرج الأعراض ، ولا معدومة لتخرج العلوب .

الثالث : المعدوم ثابت ولا واسطة . وهو مذهب أكثر المعتزلة ، فالمعلوم إما لا تحقق له فى نفسه وهو المنفى . أولا تحقق وهو الثابت ، وأيضاً : فاما أن لاكون له فى الأعيان وهو المعدوم ، أولا كون وهو الموجود . والمنفى أخص من المعدوم لاختصاصه بالمتنع منه ، وأنت تعلم أن تقيض الأخص أعم من تقيض الأعم ، فيكون الثابت أعم من الموجود لصدقه عليه وعلى المعدوم الممكن .

الرابع : المعدوم ثابت والحال حق ، وهو قول بعض المعتزلة فيقول .
الكائن في الأعيان إما بالاستقلال وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال . فيكون
أيضا قسما من الثابت وغيره المعدوم . فان كان له تحقق في نفسه فنابت وإلا فنفى ،
وأما الحكماء فقالوا : ما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم ،
وإما له تحقق ما وهو الموجود ، ولا بد من انجيازه بحقيقة ، فان انحاز مع ذلك
بهوية شخصية فهو الموجود الخارجى . وإلا فهو الموجود الذهنى . والموجود
فى الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته . أو يقبله وهو الممكن
لذاته . وهو إما أن يوجد فى موضوع أى فى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض
أولا وهو الجوهر ، فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى
محل وهو المادة . لكنه غير مقوم لما حل فيه فان المادة هى المتقومة بالصورة
عندهم فالصورة جوهر . فالمحل أعم من المادة ، والحال أعم من الصورة .

وقال المتكلمون : الموجود - أى فى الخارج اذلا يثبتون الذهنى - إما
أن لا يكون له أول ، أى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو القديم .
أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز أو حال فى المتحيز أو
لامتحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر ، ونعنى به المشار اليه بالذات إشارة
حسية بأنه هنا أو هناك ، والحال فى المتحيز هو العرض ، ونعنى بالحلول فيه أن
يختص به بحيث تكون الإشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء
مع الكوز ، وما ليس متحيزا ولا حالا فيه لم يثبت وجوده عندنا ، فمنهم من قنع
بهذا ، ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين : -

الأول : أنه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف . ولا بد أن
يمايزه بغيره فيلزم التركيب وأنه محال .

الثانى : أن هذا أخص صفات البارى فان من سأل عنه لا يجاب إلا به
فلو شاركه فيه غيره لشاركه فى الحقيقة ، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم .

وجواب الأول : أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف شيئا وهو سلبى-
التركيب. لجواز اشتراك البسيطين في مارض ثبوتى كالوجود. أو سلبى كنفى ماعداهما.
والثانى : أنا لا نسلم أنه أخضر صفاته ؛ بل إما الوجوب الذاتى وإما كونه موجدا
لسكل ماعداه أو القدم ، وهذه الدعوى لا تخلو عن مصادرة .

المرصدا الأول فى الوجود والعدم. وفيه مقاصد

المقصد الأول فى تعريفه : فقل إنه بديهى لوجوه :-

الأول: أنه جزء وجودى وهو متصور بالبديهية ، وجزء المتصور بالبديهية
بديهى ، وعلى التنازل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده
ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلل ، وبه يتم الدليل ، أو نقول: ولا دليل عن سالبين
فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستدعى
تصور الوجود المطلق ... وجوابه : أنا لا نسلم أن وجودى حقيقته متصورة
بالبديهية - نعم أنا موجود تصديق بديهى وأنه لا يستدعى تصور وجودى
بالكنه بل باعتبار ما . كما أت أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته غير
بديهية ، قوله لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى. قلنا ممنوع ، نعم
لا بد من دليل هو ضرورى. وأما وجوده فلا. إذ قد لا يكون له وجود فانا
نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج ، قوله الموجبة ما حكم فيه
بوجود المحمول للموضوع. ممنوع . بل ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع
صدق عليه المحمول. وقد لا يوجدان .

الثانى : قولنا الشئ إما موجود أو معدوم بديهى. وأنه يتوقف على تصور
الموجود والمعدوم فيكون بديهيا ، فان قيل إن زعمت أنه بديهى مطلقا
فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع ، قلنا : بديهى
مطلقا ولا مصادرة لأن بدايته تتوقف على بداية أجزائه ، ولا يتوقف العلم

ببدايته على العلم ببداية أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه : أنه يكفي تصورهما بوجه ما .

الثالث : أنه لو كان مكتسبا فاما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان ، أما تعريفه بالحد فلائن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط ؛ والا فأجزاءه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية . أولا ، فعند الاجتماع لا بد أن يحصل أمر هو الوجود والا فلا وجود ، ويكون عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي علل الوجود ومعرضاته لأجزاءه ، وقد يقال الأجزاء تنصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء أو بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين . وقد يقال إما أن تنصف بوجود مع أو بعد فليس الجزء متقدما . أو قبل فيتقدم الشيء على نفسه . أو لا تنصف به فالوجود محض ما ليس له وجود

وأما تعريفه بالرسم فلو جهين : —

أحدهما : أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه

الثاني : أن الرسم يجب أن يكون بالاعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا : فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف وأيضا : فالقيض عام والأعم أقل شرطا ومعاندا لأن شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده له من غير عكس ؛ فيكون وقوعه في النفس أكبر ، وجوابه أنا نختار أن أجزائه وجودات ، قولك فالجزء مساو للكل في الماهية . قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي متخالفة . قوله يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنا نعم وهو المجموع ، ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات إذ نطرده بعينه في الممكنين مثلا ، قوله الأجزاء تنصف بالوجود أو بالعدم ، قلنا كسائر المركبات إذ جزؤها لا يخلوا عنها أو عن تقضيها

والحق عند الحكماء انصاف الوجود وتقيضه بالعدم وأنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج ومالا وجود له فهو معلوم إذ لا واسطة ،

وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنهما موجودة، وقد يقال لا تنصف
لا بهذا ولا بذلك وهو تصريح بأثبات الواسطة، قوله تنصف بوجود مع أو بعد
أو قبل قلنا مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما فيه، وهو ممنوع
بل التمايز في الذهن كما سيأتي، أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا يكون الوجود بعض
العدمات بل بعض معدومات. وكذا كل مركب، فالعشرة بعض أمور لاشيء
منها بعشرة، قوله الرسم لا يعرف الكنه. قلنا لا يجب تعريفه الكنه، وأما أنه
لا يفيد شيء من الرسوم فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصور موجب لتصور
كنه الحقيقة، قوله لا أعرف من الوجود معبادرة، فإن من لا يسلم كونه بديهيًا
كيف يسلم أنه لا أعرف منه، قوله الأعم جزء الأخص. ممنوع، بل قد
يكون عرضا عاما، قوله الفيض تام. قلنا مبنى على الموجب بالذات، وقوله
شروط العام ومعانداته أقل، قلنا ذلك بالنسبة إلى تحققهما في الهويات، إذ العموم
والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك لا إلى تحققهما في الذهن. إذ لا علاقة
بين الصورتين الدهنيتين.

والمنكر له فرقتان :-

الأولى : من يدعى أنه كسبي لوجهين :-

الأول : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيًا كالماهيات، وإما زائد
فيكون من عوارضها فيعقل تبعًا لها فلا يكون بديهيًا أيضًا، والجواب. لأن لم
أنه إذا كان مارضًا للماهية عقل تبعًا لها. إذ قد يتصور مفهوم العارض دون
ملاحظة معروضه، سلمناه. لكن يكفي تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية،
وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعًا للماهية المطلقة وأنها بديهية وفيه نظر. لأن
الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها.
الثاني : لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على
القضايا البديهية فلو كان ضروريًا لم يعرفوه. والجواب .. أن تعريفه ليس لأفادة

تصوره بل لتمييز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلفت النفس إليه بخصوصه، وقد أجيب بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه.

الثانية : من يدعى أنه لا يتصور واحتجوا بأمرين :-

الأول : أن تصورهما إما يكون بتميزه عن غيره، ومعنى التميز أنه ليس غيره، وليس غيره عدم لا يعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدور، والجواب .. أن تصورهما بتميزه عن غيره لا بالعلم بتميزه حتى يجب تعقل السلب، سلمناه، لكن الحلب والأيجاب غير العدم والوجود كما عرفت.

إثاني : التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع المتلان، والجواب : لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيمكن في تصور حصوله للنفس كما تصور ذاتنا بذاتنا، أو نمنع مماثلة الصورة السكية للوجود الجزئي الثابت للنفس.

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :-

الأولى : أنه الثابت العين.

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل، أو إلى حادث وقديم.

الثالثة : أنه ما يعلم ويخبر عنه. وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى.

المقصد الثاني : في أنه مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه :-

الأول : لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة أنه إما نفس الخصوصيات أو يختص بها فيزول اعتقادها مع زوال اعتقادها والتالي باطل.

الثاني : انا نقسمه الى الواجب. والممكن. والجوهر. والعرض. ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، لا يقال للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الفوارة

والباصرة ، لآنا نقول هذه قسمة عقلية لاتتوقف على وضع ؛ ولذلك لاتختلف
باللغات ، ويمكن الحصر العقلي بخلاف ذلك ، وقد ينقض هذان الماهية
والتشخص، والتحقيق أنه ان أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان
وان أريد التماثل في الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد

الثالث : ان العدم مفهوم واحد إذ لا تمايز فيه بالذات. فكذا مقابله والا
بطل الحصر العقلي فيهما. ضرورة أنه لاحصر في العدم المطلق والوجود الخاص
والجواب . أنا لانسلم أن العدم واحد بل هو رفع الحقيقة ولكل حقيقة
رفع يقابلها

الرابع : قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية اذ نعلم بالضرورة أن بين
الموجود والموجود من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود
والمعدوم. وهذا لا يمنعه الا المعاند ، وتعود قضية الماهية والتشخص

الخامس : قال من زعم أنه غير مشترك فقد أعترف بأنه مشترك من حيث
لا يدري. إذ لولا أنه تصور مفهوم واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك للزم
البرهان في كل وجود وجود أنه كذلك، واذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن
اثباتها بدليل عام ، والجواب .. أنا نأخذها سائلة فنقول: لا يوجد معنى مشترك
فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا. كما يقال لا يوجد شخص
مشترك فيه بين اثنين ، وتحقيقه أن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع

السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ، فانا اذا
قلنا الشيء اما أن يجب وجوده أولا، فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى
آخر ، والجواب : كون الشيء له وجودان ، وان كان نفس الحقيقة معلوم
الاتناء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة
وستجىء حجبتهم

المقصد الثالث : في أن الوجود نفس الماهية أوجزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب : -

أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ، أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوه :-

الأول : لو كان زائدا كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض ، والجواب من وجهين ؛ النقض بسائر الأعراس الزائدة . والحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي ، وكل منهما أمر ينضم إليها .

الثاني : قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود . ويلزم تقدم الشئ على نفسه . ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل . ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً ، والجواب . . أن الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود ، وأما الوجود فالضرورة تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم .

الثالث : لو كان زائدا لكان له وجود ويتسلسل . والجواب المنع . اذ قد يكون من المعقولات الثانية ، وإن سلم . فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثاله . فإن كن وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ؛ لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً

وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن ؛ اذ لو قام وجوده بماهيته لكان محتاجاً إليها وأنها غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن ، فله علة وهي ليست غير الماهية ، وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره فهي الماهية . والعلة مقدمة على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه ، أجب عنه بأن العلة متقدمة ، وأما بالوجود فممنوع فإن التقدم قد يكون بغير الوجود

كاستقدم الماهية الممكنة، فإنها قابلة للوجود عندكم ، والقابل متقدم، وليس ذلك بالوجود ، لما ذكرتم بعينه ، وأيضاً : فالأجزاء مقومة للماهية ؛ والمقوم متقدم ضرورة، وليس ذلك بالوجود ، لأننا نجزم بذلك . وإن قطعنا النظر عن الوجود ، لا يقال : هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود ، لأننا نقول : فهذه الحثية هي التقدم ؛ وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود ، وهو كاف في المنع ، أجاب الحكماء : بأن المفيد للوجود لا بد وأن يلحظ العقل له وجوداً أولاً ، والمستفيد للوجود لا بد وأن يلحظ له الخلو عن الوجود ، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فالمنع مندفع ، والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستندا للمنع بين ، فلا يستلزم جوازه جوازه

وثالثها : أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن ؛ فهنا بحثان : -

البحث الأول : أنه زائد في الممكن لوجوده : -

الأول : أن الماهية من حيث هي هي تقبل العدم ، وإلا ارتفع الامكان ، ومع الوجود تأباه . ولو كان نفس الماهية أو جزءها لم تكن كذلك ، بل كانت تأتي العدم من حيث هي هي ، وأجيب : بأنك إن أردت بقبول العدم أنها تثبت خالية عن الوجود فممنوع ، وإن أردت ارتقاها فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته ، لأن الوجود نفسه يرتفع ، لأنه إذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعاً

الثاني : أنا نمثل الماهية كالمثلث مع الشك في وجودها ، لا يقال : الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون الذهني ، فإنه نفس التعقل ، والكلام في الوجود المطلق ، لأننا نقول : تحقق الوجود الذهني لا يمنع الشك فيه ، ولذلك اختلف فيه . ومن أثبته أثبته ببرهاني ، وأيضاً : فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فيغايرها

وقد قال بعض الفضلاء : حاصل الدليل أنا نعلمه تصورا ولا نعلمه تصديقا، فلا ينتج، إذ الوسط غير مكرر، وليس له ورود، إذ الاستدلال بأنا نشك في ثبوته للماهية، ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية .

الثالث : لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها، وكان قولنا السواد موجود، كقولنا السواد سواد، والموجود موجود .

الرابع : أنه لو لم يكن زائدا لكان إما نفسها أو جزءها . والأول باطل؛ لأنه مشترك دونها، وكذا الثاني، إذ لو كان جزء لكان أعم الذاتيات، فكان جنسا، لها وتمايز أنوعه بفصول، هي أيضا موجودة، فيكون جنسا لها. فلها فصول كذلك، ويلزم التمسك، وأنه محال؛ إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد، وأيضا فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءا للعرض، أو عرض فلا يكون جزءا للجوهر .

والجواب - أنه قد يكون جنسا للأنواع، عرضا عاما للفصول كالجوهر . قوله أما جوهر أو عرض . قلنا: لا جوهر ولا عرض فأنتما من أقسام الموجود، والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع فيه، فإن ما قلنا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل ما صدق عايه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداها بالأخرى، كالسواد بالجسم، وهو الحق وإلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود، فكان لها قبل الوجود وجود، وهو معنى كلام الشيخ وخفى دليله، نعم: لما أثبت الحكماء الوجود الذهني، فأنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا: بأنه يغاير الحقيقة ذهنا، فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان شيء هو وجود أو شيء، إنما الموجود سواد أو إنسان، وذلك كالحقيقة. والتشخيص. والذاتي. والعرضي، فإذا: النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني .

البحث الثاني : أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه : -

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته ، فتجرده إما لذاته ، فيكون كل وجود مجردا ، فيكون وجود الممكن مجردا ، وقد أبطلناه ، وأما لغيره ، فيكون تجرد واجب الوجود لعله منفصلة ، فلا يكون واجبا ، هذا خلف .

الثاني : أن الواجب مبدأ الممكنات ؛ فلو كان هو الوجود المجرد ، فالمبدأ إما الوجوب ، أو مع قيد التجرد . والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعقله ، وبطلانه أظهر من أن يخفى . والثاني يقتضى أن يكون التجرد - وهو عدم العروض - جزءا من مبدأ الوجود ، وأنه محال . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطا لتأثيره ؟ لأننا نقول : فإذا كل وجود مبدأ ، إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس في الوجود المشترك ؛ بل في وجوده الخاص ، فإن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمرا زائدا ، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة ، وهذا لا يشغى عيلا ، فإنه اعتراف بأن حصة الكون عارضة لماهيته تعالى ، كما أنها عارضة لماهيته الممكنات ، فلا فرق ؛ إلا أن يثبت أن للممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية ، وحصة الكون هو ما صدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل ، بل ولا قال به أحد ، فإن التزمه ملتزم التزمنا عدمه في الواجب ، وطالبناه بآبائه في الممكن .

نعم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فإن الوجود مقول بالتشكيك ، فإنه في الواجب أولى وأقدم وأقوى ، فيكون عارضا لما يصدق عليه ، فلا شيء الذي يصدق عليها أنه وجود لا موجود ، مختلفة بالحقيقة . فقد يكون هو في الواجب المقضى للتجرد وللعبدية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له في ذلك ، لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضا : فإنا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك ، ونقنع بمجرد المنع ، ونقول : وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى ، فلم لا يجوز أن يكون حقائق

الوجودات متخالفة؟ فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجوده، الممكن كالماهية والتشخص، فإنه يجب لبعض ما يصدق عليه أحدها ما يمتنع لبعض آخر، لاختلاف ما يصدق عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر . الوجوب إضافة تقتضى طرفين . قلنا ممنوع ، بل هو نقص الماهية، إلزام للحكام، الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه، وبه أثبت الحكماء الهوى للفلسكيات . وأبطلوا المثل المجردة . والجواب . من كونه طبيعة نوعية .

المقصد الرابع : في الوجود الذهني : احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور : —

الأول : أنا نتصور مالا وجوده في الخارج ، كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه باحكام ثبوتية . وأنه يمتدعى ثبوتها . إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو في ذهن . فان قلت : لو صح هذا ، الصدق المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه، وأنه تناقض ، قلنا: يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه ، لا أن ثمة أمرا يصدق عليه في نفس الامر أنه بمعدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه ، أجاب عنه الامام الرازي، بمنع أنا نتصور مالا وجوده، بل كل ما نتصوره فله وجود قائم عنا، قائم بنفسه كما يقوله إفلاطون ، أو غيره كما يقوله الحكماء ، فان الصور مرتسمة عندهم في العقل الفعال ، والجواب . . أن المراتسم فيها إن كانت الهويات، لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج، وأنه سفسطة ، وإن كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني . إذ غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي، سواء اخترعها ذهن أو لاحظها من موضع آخر .

الثاني : من المفهومات ما هو كلي . وكل موجود في الخارج فهو مشخص .

الثالث : لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع،

والتالى باطل . فاننا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلانزبد به أن الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا، بل أن الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم . وهذا بالحقيقة عائد إلى الاول ، واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين بوجهين : -
أحدهما . لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا، لزم كون الذهن حارا باردا، مستقيما معوجا

وثانيهما . أن حصول حقيقة الجبل والسماء فى ذهننا مما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل فى الذهن صورة وماهية، لا هوية عينية ، والخارج ما يقوم به هوية الحرارة، والذي يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها السكينة فلا . لا يقال: الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها عاد الالتزام، وإلا لم تكن هى حاصلة، لأننا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساويا للهوية فى الحقيقة والاحكام، نعم: ماهيتها، ولا معنى للماهية إلا ذلك. فقولك هل يساويها أولا، خال عن التحصيل . وبالجملة: فالصور الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم ، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى . فلم قلتم إن الذهنى كذلك؟
المقصد الخامس : المعدومات هل تميز أم لا ؟ منهم من أثبت ؛ فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد يصح وجود الضد، دون غيرهما، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها، ومنهم من نقاه، لأن المعدومات تقى صرف لا اشارة إليها أصلا وكل ماهو متميز فله وجود، أما فى الذهن وإما فى الخارج

والحق فيه أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى، ولا تمايز إلا فى العقل ، فان كان ذلك لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا، وإلا تصور .

المقصد السادس : فى أن المعدوم شئ أم لا، وأنها من أمهات المسائل . فقال غير أبى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شئ . فان الماهية عندهم غير الوجود، معروضة، وقد تخلوعنه، ومنه الاشاعة مطلقا، لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفعه رفعها وبه

قال الحكماء ، فإن الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو النهى ،
نعم : المعدوم فى الخارج يكون شيئاً فى الذهن ، وأما إن المعدوم فى الخارج شئ فى
الخارج أو المعدوم المطلق شئ مطلقاً ، أو المعدوم فى الذهن شئ فى الذهن ،
فكلاً فالشيئية عندهم تساوق الوجود وإن غايته لأن قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا المواد شئ : وللنافى وجوه : —

الأول : الثبوت أمر زائد على الذات لا اشتراكه دونها ، ولا فائدة الحمل
ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا : بل هو أعم من الوجود ، فإن فسر به فلفظى .
الثانى : الدوات عندهم غير متناهية ، مع أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج
منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه ، والأكثر من غيره بمتناه متناه ،
فالكل متناه ، وتقض بمراتب الأعداد .

الثالث : الدوات إما واجبة التقرر ، فتكون واجبة ، ويلزم تعدد الواجب
أولاً ، فتكون محدثة مسبوقة بالنفى . فقيل : الواجب ما يجب وجوده
لا ما يجب تفرده .

الرابع : إن العدم بصفة نفى ، والموصوف بصفة النفى نفى ، كما أن الموصوف
بصفة الاثبات إثبات ، قال الآمدى . وهو فى غاية الأحكام والحسن ، وأنه فى
غاية الضعف ، إذ لا نعلم أن المتصف بصفة النفى نفى ، لجواز اتصاف الموجود
بالسلب ، وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، فقياس من غير جامع
مع ظهور الفرق .

الخامس : لو تباينت لدواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات ، وإلا فاف
اتحدت لدواتها لم تتكرر فى الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمزايلات ، ويلزم
المفسدة ، قلنا : قولك لدواتها إن أردت لماهياتها ، اخترنا أنها لا تتباين لدواتها
ولا تتحد ، ولا يلزم كونها موردًا للمزايلات ، إذ التميز إنما يعرض للهويات . وإن
أردت لهوياتها ، فنختار تباينها لدواتها . قولك فكل شيئين مختلفان بالذات ، قلنا

نعم، فإن الهوية لا يعرض لها كثرة، وبالجملة: فهو وارد عليكم في الوجود .
والمعتمد وجهان :

الأول : أن القول بتبوت المعدوم ينفي المقدورية ، لأن الدوات أزلية
والوجود حال ، أو تقول : الدوات أزلية ، والأحوال لا تتعلق بها القدرة .
الثاني : لو كان ثابتا كان المعدوم أعم من النفي ، فيكون متميزا عنه ،
وإلا لكان العام عين الخاص ، فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عنكم ، وأنه
صادق على المنفى ، وما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت ، فالمنفى ثابت هذا خلف ،
وما يقال أن المعدوم الممكن ثابت ، لاكل معدوم ، فيصدق بعض المعدوم
ثابت ، فلا يلزم من صدقه على المنفى ثبوته ، إذ يصير هكذا : المنفى معدوم ،
وبعض المعدوم ثابت ؛ وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأولى جزئية ،
فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير . وإنما جرحهم ذلك القول أنهم لم يحرموا على
المراد ، ولم يتفطنوا ، لأن قصدهم الالتزام .

للمثبت وجهان : -

الأول : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلا أنه متصور ،
ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره . وأيضا: فإن بعضه مراد ومقدور
دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثاني فلا أن كل متميز له هوية
يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور إلا ببعينه ، والنفي الصرف لاتعين له ، ولا
إشارة إليه . والجواب: النقص بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات والخياليات ونفس
الوجود ، والتركيب ، والأحوال . هذا وبيننا أن ثبوته ينافي كونه مقدورا
ومرادا ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فالتمييز إن أردتم به القدر الثابت في
المنفى ، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره منعه ، وعليكم
تصويره وتقريره ، وبيان كونه مقتضيا للثبوت .

الثاني : المعدوم متصف بالامكان ، وأنه صفة ثبوتية - كإساقى تقريره -

فكان المتصف به ثبوتيا ، وجوابه : منع كون الامكان ثبوتيا - كما سيأتي -
ولهم شبه غيرهما ، منها ما يعود إليهما ، نحو أنه في الأزل ليس الله ، فهو غيره ،
والغيران شيئا ، ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع ، وأن الإدراك
علم ، فليجز مدرك ليس بشيء . ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهيات مجعولة أم لا

خاتمة : وفيها بحثان : -

البحث الأول : الشيء عندنا الموجود ، وقال الجاحظ والبصرية : هو المعلوم .
ويلزمهم المستحيل . والناشي أبو العياش : هو القديم ، وللحدث مجاز . والجهمية :
هو الحادث ، وهشام : هو الجسم . وأبو الحسين والنصيبيني : هو حقيقة في
الموجود ، ومجاز في المعدوم . والنزاع لفظي

والحق ما ساعد عليه اللغة ، والظاهر معنا . ونحو (خلقتك من قبل
ولم تكن شيئا) ينفي إطلاقه على المعدوم ، (والله على كل شيء قدير) ينفي
اختصاصه بالقديم . و (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك) اختصاصه بالجسم .
و (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) اختصاصه بالحادث .

البحث الثاني : في تفرعات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء ، قالوا :
المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات . وأعيان . وحقائق . ثم اختلفوا : فقال
أبو اسحق بن عياش : الذوات في العدم معرفة عن جميع الصفات . وقال غير
ابن عياش : أنها في حال العدم متميزة بصفات الأجناس ، ككون المواد
سوادا ، والبياض بياضا ، والجواهر جوهرا ، والعرض عرضا . وهي إما عائدة إلى
الجملة ، أو إلى التفصيل ، والأول هو الحياة وما يتبعها . والثاني إما للجواهر
وإما للأعراض . فلجواهر أربعة : -

الأول : الصفة الحاصلة حالي الوجود والعدم ، وهي الجوهرية .

الثاني : الصفة الحاصلة من الفاعل ، وهو الوجود .

الثالث : ما يتبع الوجود وهو التحيز .

الرابع : المعادلة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول في الحيز
وللأعراض الثلاثة الأول ، أعنى الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية ،
وما للفاعل وهو الوجود ، والتابعة له وهو الحصول في المحل . ومنهم من قال : الجوهرية
تمس التحيز . وابن عياش ينفيهما حال العدم . والشحام يثبتهما فيه مع الحصول
في الحيز . والبصري يثبتهما دون الحصول في الحيز ، وأنه يختص بإثبات العدم صفة
والشكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج
إلى إثباته بالدليل : قال الامام الرازي ، إنه جهالة ، ولعلمهم أرادوا أنا بعد أن نعلم
أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات ، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا ،
أي ذاتا تتصف بها ، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ، ومع ذلك نحتاج إلى
إثباته بالبرهان ، وهذا قول صحيح ، إذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم إلا من
هذه صفاته ، وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج ، وماذا تقول فيمن يقول :
شريك الباري يجب انصافه بهذه الصفات ، والا لم يكن شريكه ، وأنه ممتنع .

المقصد السابع : الخال وهو الوسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبتته
إمام الحرمين أولا ، والقاضى مناه وأبو هاشم من المعزلة . وبطلانه ضرورى
لما عرف أن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم مالم ليس كذلك ، ولا واسطة
بين النفى والاثبات ، ضرورة واتفاقا ، فإن أريد نفي ذلك فهو منفسطة ، وإن
أريد معنى آخر لم يكن النفى والاثبات متوجهين إلى معنى واحد . فيكون
النزاع تعظيما . والذي أحسبهم أرادوه حسبنا يتأخم اليقين ، أنهم وجدوا مفهومات
يتصور عروض الوجود لها ، فسموا تحققها وجودا ، وارتقاها معدوما ، ومفهومات
ليس من شأنها ذلك ، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ، فنحن نجعل العدم
للوجود سلب إيجاب ، ومع عدم مأكلة ، ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية .
حجة المنبئين وجهان .

الأول : الوجود ليس موجودا ، وإلا زاد وجوده وتلحم ، ولا معدوما ،

والا اتصف الشيء بنقيضه ، قلنا موجود ، ووجوده نفسه ، فلا يتحمل. أو معدوم ، وإنما يمنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو ، بأن يقال: الوجود عدم ، أو الموجود معدوم . أما بالنسبة فلا ، فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه .

الثاني : السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضا فنقول : الجزء ان إن وجدا وهما معنيان أى عرضان ، لزم قيام المعنى بالمعنى وسنبطله . وإن عدما أو أحدهما ، لزم تقرر الحواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال ، قلنا : المختار أنهما موجودان . قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا نعم ولم قلتم إنه محال ؟ وحجتكم عليه سنبطلها أو نمنع الملازمة ، لأن التمايز بينهما ذهني ، فليس في الخارج شيء هولوز ، وآخر هو القابض للبصر يقوم به ، بل هولوز ذلك اللون بعينه قابض للبصر . وسنزيد هذا شرحا في مكانه . فإن قيل : يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان ، وأنه محال بالضرورة ، قلنا : لانسلم استحالاته ، وإنما جزمك بذلك لأنك بالصور الخيالية ، كالمنقوش على الجدار ، والتمثيل في المرأة ، ولو علمت أن هذه الصور عقلية ، ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس ، وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر ، والتعبه لمشاركات ومباينات بحسبها ، لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص ، وأخرى تطابقه وبني نوعه ، وأخرى يشاركها فيها المشاركون له في جنسه .

خاتمة : في تفرعات القائلين بالحال

الأول : أنهم قسموه الى معلل ، أى بصفة موجودة ، كما تعمل المتحركة بالحركة ، والقادرية بالقدرة ، والى غير معلل ، نحو اللونية للسواد ، والعرضية للعلم . الثاني : تناولوا الدوات متساوية وإنما تمايز بالاحوال . ويبطله أن الدوات

المتساوية لابد وأن يختص كل منها بحال، فأما لا لأمراً، وأنه ترجيح بلامرجح، وأما لأمراً، وذلك إما ذات، فالكلام في اختصاصه بالمرجعية، أو صفة، فالكلام في اختصاص الذات بها. وبالجملة، فالاشتراك في الذوات، يوجب الاشتراك في اللوازم ضرورة، وأما على رأينا فالذوات متخالفة، وانها تشارك في اللوازم، وذلك غير ممتنع، بخلاف العكس. وربما قال النافون للأحوال، بأن الأحوال تشارك في الحالية، وما به الاشتراك غير مابه الاختلاف؛ فالحالية زائدة على الخصوصيات، وانها حال فيتسلسل. وأجيب عنه بوجهين:

الأول: التزام التسلسل وردده الامام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر، لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات، ولا يمتنع في الأحوال، كما لا يمتنع في الإضافات والالوب.

والثاني: أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف. وأجاب عنه بأن ذلك جهالة. وفيه نظر، لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة أو حالا، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود، فاطلاقهما على الأحوال يكون بمعنى آخر. أجاب بأن الحال ليس حالا، بل هو سلب، إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما.

المرصد الثاني* في الماهية وفيه مقاصد

المقصد الأول: في تميز الماهية عما عداها، لحل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لما عداها، سواء كان لازما لها أو مفارقا، فالانسانية من حيث هي انسانية ليست إلا الانسانية، فليست موجودة ولا معدومه، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا شيئا من المتقابلات، بل هذه أمور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة، ومع الكثرة كثيرة، وعلى هذا فقس، فاذا سئلنا بطرفي النقيض، وقيل: الانسانية من حيث هي إنسانية (١) أوليست (١)؟ كان الجواب

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منحج سنة ١٣٣٦ لقانون رقم ٢٦

الصحيح أنها ليست من حيث هي هي (١) لا أنها من حيث هي ليست (١) فإن تقديم السلب على الحيثية معناه أنها لا تقتضى (١) وهو حق . ومعنى تقديم الحيثية على السلب أنها تقتضى لا (١) وهذا باطل ولو سلمنا أن المعدولتين فقيل: أهى (١) أولا (١)؟ لم يلزمنا الجواب . وإن قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك فإن قيل الانسانية التى لزيد، إن كانت هى التى لعمر، كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين ، وإن كانت غيرها لم تكن الانسانية أمرا واحدا مشتركا ، قلنا هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقاها بعد النسبة اليهما .

المقصد الثانى : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط شىء، ووجودها عما لا مزية فيه . وإذا أخذت بشرط الخلو عن الواحق سميت مجردة وبشرط لا شىء وأنها لا توجد فى الخارج وإلا لحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة ، وهل توجد فى الذهن ؟ قيل لا ، لأن وجودها فى الذهن من العوارض ، وقيل توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شىء حتى عدم نفسه ، ولا حجب فى التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل إن شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وإن شرط تجردها مطلقا فلا ، وفيه نظر ، فإن كونه موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هى ما جعله الذهن قيدها فيه ، وهذا عرض له فى نقص الأمر كونه فى الذهن وبعد وضوح الحق ، فلا نمنعك أن تسميها بالواحق الذهنية . وإذا أخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد ، سميت مطلقة، وبلا شرط ، وهذه أعم من الأولين وقد وجدت إحدى قسميها وهى المخلوطة ، ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم، فتكون هى أيضا موجودة .

المقصد الثالث : قال أفلاطون : يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلى أبدي قابل للمقابلات . واحتج عليه، بأن الانسان قابل للمقابلات، وإلا لم يعرض له فيكون مجردا عن الشكل ، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له وإن التقابل

للمتقابلات الماهية من حيث هي هي ، وأما وجود فرد يكون قابلا لزيد وصمرو فضروري البطلان ، ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية . هذا ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المقول عنه ، وان عني به معنى آخر ، مثل ما أوله به بعض المتأخرين ، من أن لكل نوع أمرا مجردا يدبره ، وهو الذي يسميه رب النوع ، فذلك بحث آخر .

المقصد الرابع : الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تبتمع ، أو مركبة تقابلها ، ويقتضى المركب الى البسيط ، لأن الامدد ولو غير متناه فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر الى العقل تارة والى الخارج أخرى ، والمركب العقلي لو لم يفتت الى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل ما لا يتناهى ، وإنه محال ، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة

المقصد الخامس : في تقسيم الأجزاء وهو من وجهين :

الأول : أنها إن صدق بعضها على بعض فتداخلت ، والا فتباينة ، أما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان ، نحو الحساس والمتحرك بالارادة ، وإلا فبينهما عموم وخصوص إما مطلقا ، وحينئذ : إما أن يقوم العام الخاص ، نحو الجسم الأبيض ، أو لا ، نحو الحيوان الناطق ، فان الناطق هو المقوم للحيوان ، وأما من وجه ، نحو الحيوان الأبيض ، وأما المتباينة فاما أن يعتبر الشيء مع علة أو معلول ، أو ما ليس علة ولا معلولا ، والأول إما مع الفاعل نحو العطاء ، أو القابل نحو القطوسة ، أو الصورة نحو الأفطس ، أو الغاية نحو الخاتم ، فانه حلقة يتزين بها ، والثاني نحو الخالق ، والثالث إما متشابهة نحو أجزاء العشرة ، أو متخالفة ، اما عقلا ، كالجسم المركب من الهيولى والصورة ، أو خارجا ، نحو الانسان المركب من النفس والبدن ، والخلقة المركبة من اللون والشكل .

الثاني : أنها إما وجودية أولا ، والأول إما حقيقية كما مر ، أو

إضافية نحو الاقرب ، أو ممتزجة نحو السرير ، والثاني نحو القديم ، فانه موجود لا أول له . واعلم أن هذه الاقسام فى الماهية أعم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية . وأما اذا اعتبرنا الحقيقية فلا يكون أجزاؤها إلا موجودة والنسبة بينها قد تمتنع على بعض الوجوه

المقصد السادس : الماهيات هل هى مجعولة أم لا ؟ فقيه مذاهب ثلاثة : -

الأول : أنها غير مجعولة مطلقا . اذ لو كانت الانسانية بمجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم الجاعل انسانية . وسلب الشئ عن نفسه محال . والجواب : أنا لا نسلم استحالة . فان المعدوم دائما مسلوب عن نفسه دائما ، إنما المحال المعدول ، وحاصله : أن عند عدمه ترتفع الماهية رأسا ، لا أنها تنقر مع اللا إنسانيه ، والمحال هو هذا الثانى ، والأول مما نقول به .

الثانى : أنها مجعولة مطلقا ، اذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به فهو ماهية فى نفسه ، والجواب : أن المجعول هو الوجود الخاص ، لا ماهية الوجود .

الثالث : المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجعولية الامكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فانه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجعولة . اذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يفضى إلى نفي المجعولية بالكلية ، لا يقال : المجعول انضمامها أو وجودها ، لأننا نقول ذلك أيضا له ماهية ، فهى إما بسيطة فلا تكون مجعولة ، أو مركبة فيعود الكلام ، والحل أن البسيط له ماهية ووجود ، فلعل الامكان يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود ،

واعلم أن هذه المسألة من المداحض . وأنا نريد أن نثبت أقدامك بإشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ، ومنشأ المذاهب ، والحق لا يحتجب عن طالبيه بعد ذلك ، فنقول : الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى ، وجعلوا الماهية قابلة لها ولرفعهما ، رأوا

العوارض ثلاثة أقسام : قسم يلحق الماهية من حيث هي هي ، أى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ، وذلك كالزوجية للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة ، وقسم آخر يلحق الوجود ، أى الهويات الخارجية ، نحو التناهي والحدوث للجسم ، فانه لا يلزم ماهيته بل وجوده . فان من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن متناقضا في نفسه ، ولا متصورا للجسم غير جسم ، وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الدهن ، نحو الذاتية والعرضية والسكية والجزئية ، فنبهوا على أن المجموعية إنما تلحق الهوية لا الماهية ، فلو تصور انسان غير محمول لم يكن لا إنسانا ، وأرادوا بالمجموعية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم : وقد أرادوا بالمجموعية الاحتياج الى الغير ، أنها تلحق الماهية المركبة ، فان الاحتياج الى جزئها يلحقها لنفس مفهومها قطعاً .

وقال بعضهم : الماهية مجمعة مطلقا ، وقد أرادوا عروض المجموعية لها في الجملة ، وأن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها في الخارج عن الفاعل ، إلا ما ينسب الى المعتزلة .

المقصد السابع : المركب إما ذات وإما صفة ، والاول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر ، وإلا استغنى كل عن الآخر ، فلم يحصل منهما ماهية متحدة . والثاني يقوم بثالث ، فاما أن يقوم أجزاؤه بذلك الثالث ، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به ، فيكون قيامه بالثالث بالواسطة .

المقصد الثامن : إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعوارض أو سلب لجواز كونه تمام ما هيتهما ، كأفراد البسيط تختلف بالتعينات ، ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض أو سلب . إذ البسيطان قد يستلزه أن صفة ثبوتية أو سلبية ، واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل على

التركيب، لأن اللازم لا يستند الى ما به الاشتراك، وإلا كان مشتركا .

المقصد التاسع : لا بد من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض، إذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة، كالحجر الموضوع بجانب الانسان وأورد العسكر من الآحاد، والمعجون من المفردات ، وأجيب : بأن الجزء الصورى فيها محتاج الى المادى، والاولى أن يقال: اما المعجون فلا بد فيه من مزاج يستعقب كفيات، وأنه محتاج الى الأجزاء ، وأما العسكر فانه ماهية اعتبارية، والكلام فى الماهية الحقيقية . ثم انه يجب أن تكون الحاجة بحيث لا تستلزم الدور . بان يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة ، وأما من جهتين فجائز، كما يحتاج الهوى من وجه، والصورة من آخر، وسيأتى :-

المقصد العاشر : قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض فأحدهما علة للآخر، وليس الجنس علة للفصل، وإلا استلزمه ، فالفصل علة للجنس ، وأجيب عنه : بأن المحتاج اليه العلة الناقصة ، وأنها غير مستلزمة ، فان أردت بالعلة التامة منعنا كون أحدهما علة ، والحاجة لا تستلزمه ، وأن أردت الناقصة ، فلعل الجنس علة للفصل، ولا يجب استلزامها ، انما المستلزم هو العلة التامة . قال الحكماء الجنس مبهم ، وإنما نحصله بالفصل . فهو علة له بحصله فى العقل ، لا أنه علة خارجية، وهذا بين ، فانه ليس المقدار أمرا معينا يقترب به تارة كونه خطأ وتارة سطحا ، بل نعمة مقدار هو الخط ليس إلا ومقدار هو السطح ليس إلا ، نعم : المقدار مبهم فى العقل ، بل يحتاج فى تحصيله الى أن يكون أحدهما . فإلم يقترب به لم تحصل له الصورة الخطية والسطحية .

وتقرر لك من هذا، أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج ، كيف والأمر أن التمايزان فى الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر فهو هو،

وإن كان بينهما أى اتصال فرضت ، ولزده زيادة تحقيق فنقول :

العام له مفهوم غير الخاص ، ويتحصل بالخاص فيكون له صورة . وهو يتهما في الخارج واحدة ، فزيد هو الانسان . وهو الحيوان . وهو الناطق . ولا تعدد في الخارج ، فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق كان هو الانسان ، وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره منضم إليه حصلت منهما ماهية مركبة كان كل واحد منهما جزءا لها ، وإذا أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه أو غيره بوجه فهو المحمول ، ومعنى حمله عليه أن هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهم الخارجية أو الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ، ولا حمل الشيء على نفسه ، وفرعوا على علية الفصل فرعوا أربعة : —

الأول : لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين ، وإلا كان كل منهما علة للآخر ، وأورد عليهم الحيوان والناطق ، فانه جنس للانسان . والناطق فصل له يميزه عن الفرس ، والناطق جنس له ، والحيوان فصل له يميزه عن الملك ، وأجابوا عنه : بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذى له النطق فانه ليس مشتركا بل مختلفا بالماهية فيهما ، وإن كان هو هذا العارض لم يكن فصلا .
الثانى : الفصل القريب لا يعتمد ؛ فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان ، والا اجتمع على المعلول الواحد مملتان مستقلتان ، ويكفيينا فى ذلك أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز ، ولو أردنا المميز عن جميع ماعداه لم يمتنع
الثالث : لا يقوم فصل إلا نوتا واحدا وإلا فللبسيط أثران .

الرابع : وهو فرع الثالث المتقدم . أنه لا يقارن إلا جنسا واحدا ، وإلا فللبسيط أثران ، وكل ذلك ضعفه ظاهر ، ويظهر حقيقته بما تضمنناه .

المقصد الحادى عشر : الماهية تقبل الشراكة دون التعين فهو غيرها ،

م - هـ المواقف

وقد اختلف في التعيين هل هو وجودى أم لا ؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودى ، لأنه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود ، وقد ظال بعضهم : إن أردت بالمعين معروض التعيين ، فلا نسلم أن التعيين جزؤه بل هو عارضه ، أو المجموع فلا نسلم أنه موجود ، والجواب : أن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد ، ولا ريب في وجوده ، وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعاً ، وإلا لصدق على صمو أنه زيد ، فإذا هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعيين ، فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد ،

واعلم أن نسبة الماهية إلى الشخصيات كنسبة الجنس إلى الفصول ، بيد أنه لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى ، والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجى بهوياتها ، وقد احتج الامام الرازى بأنه لو كان عدمياً لكان إما عدماً مطلقاً وإنه ظاهر البطلان ، وإما عدماً لتعيين آخر ، فذلك الآخر إن كان عدماً فهذا عدم العدم فهو وجود ، وإن كان وجوداً وهذا مثله فهو وجود ، والجواب : لا نسلم أنه لو كان عدمياً لكان عدماً . بل المراد بالوجودى ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد ، لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه . وهو أهم من الموجود ، لجواز وجودى لا يعرض له الوجود أبداً ، ويقرب من هذا ما قيل إنه عرض من شأنه الوجود ، وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا حصر ، أو ما ليس بعدم فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية ولا قائل به ،

وأما المتكلمون فقالوا : التعيين أمر عدمى لوجهين : —

الاول : لو كان وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها ، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور ، وأجيب عنه : بأن الماهية متميزة بذاتها لا بانضمام التعيين

إليها ، وفيه نظر . . إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى ، وذلك إنما يكون بالتعين .

الثانى : لو كان موجودا لكان معينا : فهو مشارك للتعينات فى كونها تعينا ، وتمتاز عنها بتعين فيتسلسل ، وأجيب عنه : بأن كونه تعينا عارض للتعينات ، والمجوز إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك فى الماهية ، وفيه نظر . . لأن كل تعين فله ماهية كلية فى العقل ضرورة ، سواء كان له ما يشاركه فى نوعه أم لا ، وتعيينه غير ماهيته . لأنه لا ية بل الشركة ويتم الدليل ،

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التعين أمرا منضما إلى الماهية فى الخارج ممتازا عنها ، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذى حاول المتكلمون تهيه ، فاذا النزاع لفظى .

المقصد الثانى عشر : قال الحكماء : التعين إن علل بالماهية إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها إنحصر نوعها فى الشخص ، وإلا فلا يعمل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعيينها ، ولا بما ليس حالا ولا محلا لها ، إذ نحبته إلى الشكل سواء ، بل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل ، إما بالذات وإما بسبب إعراض تكتنفها ، وبنوا على هذا أن ما ليس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى الشخص ، والنفوس الانسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف .

قال بعض الفضلاء : فالقابل إن كان تشخصه بماهيته انحصر نوعه فى شخصه ولم يقولوا به ، بل تعيينه عندهم بصورته ، وإن كان بما حل فيه لزم الدور . وإن كان بقابل آخر لزم التسلسل . والجواب : بأن تعيينه بأعراض ملحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يجدى نفعا ، لأنهم لما جوزوا تعيينه بما حل فيه ، فلم لا يجوز تعيين الماهيات بصفاتھا العارضة لها كذلك ، ومنهم من

جعل هذا دليلا على أن التعيين ليس وجوديا ، وقد يقال : التعيين معناه أنه ليس غيره وهو سلب ، ومنع بأن هذا لازم .

المrصد الثالث في الوجوب والأمكان والامتناع . وفيه مقاصد

المقصد الأول : تصوراتها ضرورية ، ومن رام تعريفها لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، فإذا قيل له وما الممتنع ؟ قال : ما يجب عدمه . أو مالا يمكن وجوده ، وإذا قيل له ما الممكن ؟ قال : مالا يجب وجوده ولا عدمه . أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، فإخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر ، وإنه دور ظاهر ، لكن أظهرها الوجوب ، لأنه أقرب إلى الوجود ، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص . وهي ثلاث ، فالأولى استغناؤه عن الغير ، الثانية كونه ذاته مقتضية لوجوده ، الثالثة الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير ، وهي أمور متلازمة لكنها متغايرة في المفهومية ، فافهم هذا ، وليكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من أحكامه ، وكذا الأمكان .

المقصد الثاني : أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وأما الوجوب فلوجهين : —

الأول : أنه لو وجد فإن كان ممكنا والواجب إنما يجب به ، فالأولى أن يكون ممكنا ، وإن كان واجبا كان له وجوب وتسلل ، وجوابه : قد يكون وجوب الوجوب نفسه ، ويحجب عنه : بأنه قد يكون ممكنا ، ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب ، وقولك به يجب الواجب . قلنا : ممنوع . لعدم التغاير ، فإن الواجبية والوجوب واحدة . فليس ثمة علة ولا معلول .

الثاني : وهو الأقوى . أنه لو كان موجودا فاما نفس الماهية ، وببطله أنه نسبة ، وإما زائد وسبطله ، ومن منع كونه نسبة ، فلمله أراد ما تتميز به

الذات ، فإنه تعالى متميز بذاته لا بصفة تسمى الوجوب ، وأما الأمكان فلهذا الوجه بعينه ، ووجه آخر وهو أنه سابق على الوجود ، والصفة الشبوتية متأخرة عنه ، وربما يستعمل هذا في الوجوب ، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ، ويكفينا امتناع تأخره .

ضابط : إن كل ما تكرر نوعه ، أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى ، وإلا لزم التسلسل ، نحو التقدم فإنه لو وجد تقدم ، والحدوث ، فإنه لو وجد لحدث ، والبقاء ، فإنه لو وجد لبقى ، والموصوفية ، فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها ، والوحدة ، فإنها لو وجدت لكانت واحدة ، والتميز ، فإنه لو وجد لكان له تعين ، وعلى هذا . والمنع ماذكرنا ، وكذا كل مالا يجب تأخره عن الوجود ، كالوجود والحدوث . والذاتية . والعرضية . وأمثالها ، فهذا ضابط أعطيناكه هنا حذف المألوفة التكرار عننا فاحتفظ به . واعلم أن هذه غير الوجوب والأمكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها ، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ، فاذا قلنا : الزوجية واجبة للأربعة فنحنى به وجوب الحمل . وامتناع الاتسكك ، وهذا غير الوجوب الذاتى ، وقد زعم بعض المجادلين : أنها أمور وجودية لوجوه .

الأول : الوجوب لو كان أمرا عديميا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له ، والتالى باطل ، فإن الواجب واجب فى نفسه سواء وجد فرد أم لا ، بل ولو فرض عدم العقول كلها ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا ، والجواب النقض بالامتناع والعدم .

الثانى : أن تقيضه ألالوجوب وهو عدى ، لصدقه على الممتنع فهو وجودى وإلا لزم ارتفاع النقيضين . والجواب النقض بالامتناع ، لأن تقيضه عدى لصدقه على الممدوم الممكن ، وتحقيقه أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال . وأما بمعنى خلوها عن الوجود فلا .

الثالث : - وهو لابن سينا - أن إمكانه لا ، ولا إمكان له واحد ، فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ، وهو قريب من الأول، والنقض هو النقض، بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا . ولو شئت نفي شيء فقل هو إما وجودى أو عدمى وكلاهما باطل : أما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا ، أو لأنه لو وجد لكان إما زائدا أولا ، ويبطل كل بدليل نافية، وأما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا ، وكذلك كل مشترك يمكنك نفيه بنى قسميه ، أو مذهبين متقابلين فيه، وكثير من شبه القوم من هذا القبيل فنتركها، لأنه عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إرادا وإبطالا على طرف التمام .

المقصد الثالث : في إجماع الواجب لذاته وهى أربعة .

أحدها : أنه لا يكون واجبا بالغير ، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه ، فممكن واجبا لذاته .

وثانيها : أنه لا يكون مركبا لافى الخارج ولا فى الدهن وإلا احتاج إلى جزئه، وجزء الشيء غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن . لا يقال : ممنوع ، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن ، وجميع أجزائه هى ذاته ، فلا يخرججه الاحتياج إليها عن كونه وجوده لذاته ، لأننا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته ، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافيا فى وجوده .

وثالثها : لو كان وجوديا لم يكن زائدا على ماهيته ، وإلا لكان محتاجا فيكون ممكنا، ويعمل بها لامتناع تعليله بغيرها، ومالم يجب المعلول عن علته لا يوجد . ومالم تجب العلة لا يجب المعلول عنها ، فيلزم وجود الماهية قبل وجوبها . هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه نسبة، والنسبة متأخرة عن المنتهين قطعاً، لأننا نقول : وكونه نسبة ينافى الفرض المذكور، وهو كونه موجودا .

ورابعها : أنه لا يكون مشتركا بين اثنين، لأنه نفس الماهية ، والمشتركان فى الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين، فيلزم تركبهما وأنه محال . لا يقال لأنسلم : أنه نفس

الماهية، لأننا نقول: المدعى أنه لا يكون وجوديا مشتركا، وقد بينا أنه لو كان وجوديا كان نفس الماهية :

المقصد الرابع : في أبحاث الممكن لذاته وهي أربعة :

أحدها : قال الحكماء الامكان محوج إلى السبب، وفي إثباته منهجان :
الاول: دعوى الضرورة. فان الممكن ما يتساوى طرفاه، ومعنى كونه محوجا إلى السبب، أنه لا يترجح أحد طرفيه الا لأمريج أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورها ضروري تجزم به العبيان ، بل مركز في طباع البهائم ، ولذلك تنفر من صوت الخشب . قلنا : ذلك لحدوثه لا لامكانه ، فان قيل : لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق ، ولم يختلف فيه العقلاء . قلنا : قد مر جوابه . وإن قيل أ كثر العقلاء قالوا بخلافه ، فليس لمكون في تخصيص الله العالم بوقته، والنافون للغرض في تخصيص كل فعل بحكم، والمعتزلة في تعلق القدرة بالشئ، مع أن نسبتها إلى الضدين سواء ، وفي اختلاف الدوات في الصفات مع تساويها . والحكماء في اختصاص التلك بالحركة إلى جهة وعلى قطبين ، واختصاص السكواكب بمواضعها ، واختصاص طرفي المتمم بمقدارهما ، قلنا : يلزمهم ذلك ولا يلزمونه ، بل يمتثلون للجواب؛ قوية كانت الاجوبة أو ضعيفة ، فركز في عقولهم بطلانه ، ومنفصلها .

الثاني: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الاول الماهية مقتضية للتساوي، فلوقع أحدهما لا لمرجح كان راجعا وهو خلاف المفروض . قلنا: إنما يناقضه اقتضاء الذات له، لا حصوله لالعة .
الطريق الثاني— واختاره الامام الرازي — لا بد قبل الوجود أن يترجح طرف، والترجح صفة وجودية ، فله محل، وليس هو الاثر، وإلا كان موجودا قبله فهو المؤثر . قلنا: لانعلم، بل يترجح مع الوجود، وأيضا: فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بغيره .

الطريق الثالث له ، قد بناء على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده، والافيزمان، ويجتمع الوجود والعدم، فهو واجب، وأنه ممكن لذاته ، تركبه من آفات منقضية ، فوجوبه بالغير، ولا يخفى أنه لا تثبت الدعوى السلكية فالأم المبتاء هو الأول . وشبه المنكرين عدة :

الأولى : التأثير اما حال الوجود وهو محال، لانه إيجاد الموجود . واما حال العدم وهو باطل، لانه جمع للنقيضين، ولأنه تنفى محض فلا يصلح آراء، ولانه مستمر فلا يستند إلى مؤثر الوجود . والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل، والا فلا إيجاد للموجود، ولو صح ما ذكرتم لزم ألا يحدث صفة أصلاً؛ كهذه السخونة وهذا الصوت . والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول، وهو لا ينافي الامكان الذاتي .

الثانية : التأثير اما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به ، وقد بطلت، والجواب : أنه في الوجود أى في الهويات كما مر . وأيضا فينفي الحدوث . الثالثة : الحاجة والمؤثرية لو وجدنا تسلسل . والجواب : أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين اتغاؤهما، بمعنى ألا يكون الشيء محتاجاً ومؤثراً كالامتناع والعدم . فان قيل: لو ثبتنا قاما وجوديتان وإما عدميتان، ويبطل كل بما عرفت فقد عرفت الجواب، والنقض بحاله .

الرابعة : لو أخرج في الوجود لأخرج في العدم لاستواء نمبتهما اليه ، لكن العدم تنفى محض لا يصلح أثراً . والجواب: أن العدم ان يصلح أثراً بطل دليلكم، والا منعنا الملازمة للفرق البين ، وهو أن الوجود يصلح أثراً دون العدم، وان سلمنا، فلا نعلم أن العدم لا يصلح أثراً لشيء ؛ فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة. لا يقال: لو جاز استناد العدم اليه لجاز استناد الوجود اليه، وأنه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر ، لانا نقول : اذ الضرورة تحكم بجواز ذلك وامتناع هذا فلا تصح الملازمة .

الخامسة : لو كان المحوج هو الامكان، لأحوج حال البقاء لثبوته حيثئذ فانه لازم للماهية، والتالى باطل، لأن الحاصل به إن كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل، وإن كان أمرا متجددا لم يكن موجبا للباقي بل لأمر آخر . لا يقل تأثيره في بقائه لا في ذاته، لانا نقول: الدات ممكنة حال البقاء فتبقى بلا مؤثر . والجواب: أنه ليس تحصيل الحاصل، ولا لتجدد، بل دوامه لدوامه . فان سمي الدوام متجددا صار لفظيا .

السادسة : لو كان للحوادث مؤثر فاما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب: وإما حادث فيتسلسل، قلنا: مختار عندنا، والترجيح للداع غير الوقوع بلا سبب .
السابعة : جملة الحوادث لا علة لها، وإلا فاما حادثة فتكون داخلية في الجملة وهي خارجة عنها، وإما قديمة فصدورها لا لمؤثر . والجواب: أنها ذهنية .
الثامنة : دعوى الضرورة في قدرة العبد، وفي قضية الهارب من السبع .
والجواب ما قد عرفت

خاتمة : قال المتكلمون: المحوج هو الحدوث، وقيل الامكان مع الحدوث، وقيل الامكان بشرط الحدوث، وقيل الكل ضعيف، لأن الحدوث صفة للوجود، فيتأخر عن الوجود، وهو متأخر عن تأثير العلة، المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة الحاجة، فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب ، ولا يخفى أنه مغالطة ؛ لأنهم لم يريدوا إلا أن حكم العقل بالحاجة للملاحظة الحدوث، لا أن الحدوث علة في الخارج فيوجد، فتوجد الحاجة .

وثانيها: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته . ومنهم من جوز ذلك، فقال طائفة: العدم أولى بالممكنات السائلة كالحركة والزمان، وأنه باطل، لأن الطرف الآخر إن امتنع كان هذا واجبا، وإلا فاما أن يقع بلا علة وإنه محال، لأن المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالرجوح أولى . وإما بعلة، فهذا يتوقف على عدم تلك العلة ضرورة ، فلا تكون الأولوية لذاته، بل مع انضمام ذلك اليه ، والمفروض

خلافه . فان قيل ، فيكنى في الوجود عدم سبب العدم ، وإنه يغنى عن وجود
المؤثر . قلنا : سبب العدم عدم ، فعدمه وجود . ويحصل المطلوب .

وثالثها : أن الممكن لا احتياجه إلى العلة ، وكون الأولوية غير كافية ، فما لم يجب
لم يوجد ، وهو وجوبه السابق . ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود يمتنع عدمه ،
وأنه وجوبه اللاحق ، فله وجوبان ، وهما بالغير ، فلا يتفان الامكان الذاتى .

ورابعها : أن الامكان لازم للماهية ، وإلا جاز خلو الماهية عنه ، فينقلب
الممكن ممتنعا أو واجبا أو بالعكس ، وإنه ينفى الأمان عن الضروريات . وربما
يحتج عليه بأن حدوث الامكان إما لا مر ، وهو ممكن في تسلسل ، أولا فيلزم نفي
الصانع . أو تقول : حدوثه إن توقف على حادث تسلسل ، وإلا فاختصاصه بذلك
الوقت بلا مرجح . والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين ، وربما يشكل عليه
بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل ، ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ، وكذا فاعلية
البارى تعالى ، وأيضا فيحدث مع الوجود امتناع المقدورية بعد إمكانه . والجواب
عن الأول : أن أزلية الامكان ثابتة ، وهى غير إمكان الأزلية . وعن الثانى : أنه
أمر اعتبارى ، وغير الامتناع الذاتى ، مع أن الباقي مقدور .

المقصد الخامس : في إبحاث القديم وهى أمران :-

أحدهما : أنه لا يستند إلى القادر المختار اتفاقا ، والحكماء إنما أسندوه
إلى الفاعل لاعتقادهم أنه موجب بالذات . والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى
موجبا لم يمنعوا استناده إليه . فالحاصل : جواز استناده إلى الموجد اتفاقا ، بأن
يدوم أثره بدوام ذاته ، ويمتنع استناده إلى المختار اتفاقا ، لأن فعل المختار
مسبوق بالقصد إلى الإيجاد ، وأنه مقارن لعدم ضرورة ، فزاعهم طائد إلى كون
الفاعل موجبا أو مختارا . ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين . أما
استناده إلى المختار فجوزها الآمدى وقال : سبق الإيجاد قصدا كسبق الإيجاد إلى إيجابها ،
فكما أن ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا ، ولا فرق بينها فيما يعود إلى

العقب واقتضاء القدم . وأما استناده إلى الموجب القديم ، فمنعه الامام الرازي لأن تأثيره فيه ، إما في حال بقاءه . وفيه إيجاد الموجود ، وإما في حال عدمه أو حدوثه ، وعلى التقديرين يكون حادثا . فان قلت : قد يحتاج بالضرورة في البقاء كالمعلول إلى علته والمشروط إلى الشرط والعالية إلى العلم . وإذا قديراد بقاء الشيء على وجوده وهو نفس وجوده في الزمان الثاني ، وإلا فلا بد أن يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان وتسلسل ، وعلى عدمه . ثم إنه معارض بوجوه :

الأول : العدم ينافي الوجود والفاعلية ، فلا يكون السابق منه شرطا لهما .
الثاني : هو حال البقاء ممكن ، لأن الامكان لازم والمحوج إلى العلة هو الامكان
الثالث : أبطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة

الرابع : الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية ؛ قدم أثره ، وإلا توقف على حادث وتسلسل .

الخامس : الامكان محوج في العدم لما مر ، وإنه لا أول له .

السادس : زوجية الأربعة معللة بذاتها دائمة معها . قلنا : دليلنا أقوى ؛ لأن المؤثر حال البقاء إما لا أثر له ، أو هو تحصيل الحاصل كما مر ؛ وقد عرفت ما فيه ، بل الجواب : أما عن دعوى الضرورة فالمنع ، وحكاية المعلول والشرط فرع ثبوتها ولا نقول به . والعالية نفس العلم ، وأرادتنا غير مؤثرة ، فالذلك جاز تعلقها بالموجود ، وأما عن المعارضات :-

فعن الأولى : أن الشرط كونه مسبوقا بعدم وهو غير العدم السابق وعن الثانية : أن الكلام في الباقي الذي لا أول له ، وما ذكرتم فيه مصادرة ، وفي غيره لا يفيد .

وعن الثالثة : أن العقل يحكم بأن القديم لا يحتاج ، ولا يجب كون الحدوث شرطا .

وعن الرابعة : أنه مستجمع لشرائط القاعلية ، لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره .
وعن الخامسة : أن استناد العدم الى العدم وهمي لا حقيقة له في الخارج
وعن السادسة : مثله .

وثانيهما : أنه يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا . وصفاته عند الأشاعرة .
وأما المعتزلة فأنكروه لفظا . لكن قالوا به معنى ، فانهم أثبتوا له احوالا
أربعة لا أول لها هي : الوجود . والحياة . والعلم . والقدرة ، وأبو هاشم
خامسة علة للأربعة ومميزة للذات هي الألوهية كذا قال الامام الرازي ، وفيه
نظر . . لأن التقديم موجود لا أول له ، وهذه أحوال ، احتج المعتزلة بأن
القول بقدماء متعددة كفر اجماعا ، والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا صفات
ثلاثة قديمة معها أقانيم . وهي العلم والوجود والحياة ، فكيف من أثبت
سبعة أو أكثر ، والجواب . أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات ، وان
تمشوا عن التسمية بالذوات ، فانهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح ، والمستقل
بالانتقال لا يكون إلا ذاتا ، وسيأتيك في بحث الصفات تنمة لهذا الكلام .
وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين ، وجوزه
الحكماء اذ قالوا : العالم قديم ، وأثبت الجرنانيون من الجوس قدماء خمسة ،
اثنان طامات حيان ، وهما الباري والنفس ، وثلاثة لا عالمة ولا حية ، هي :
الهيولى والقضاء والدهر ، وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك
المقصد السادس : في ابحاث الحدوث .

أحدها : أن الحادث هو المسبوق بالعدم ، أي يكون عدمه قبل وجوده ،
فيكون له أول هو معدوم قبله ، وقيل هو المسبوق بالغير ، فيكون أعم ،
إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى ، قال الحكماء : الممكن لذاته
غير مقتض للوجود ، ولغيره مقتض له . وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فإذا
لا وجوده متدم على وجوده بالذات ، وهو الحدوث الذاتي ، ويرد عليه : أن

عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاءه لذاته العدم ليكون عديمه سابقا ، نعم :
لا اقتضاء الوجود والعدم سابق على اقتضاء الوجود ، هذا إذا قلنا الوجود
غير الماهية

نكتة : الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه ، فهو إما عديمه أو أمر
آخر ، وإنما اختلف تفسيره نظرا اليه .

وثانيها : أنه قال الحكماء : الحدوث بمعنى المبتوية بالعدم يستدعي
مادة ومدة ،

أما المادة فلا نه قبل وجوده ممكن ، والامكان وجودي يستدعي محلا
موجودا ، وليس نفسه إذ لا يوجد قبل وجوده ولا منفصلا ، كقدرة القادر
مثلا ، فإنها معللة بالامكان متأخرة عنه ، فهو متصل به ، وهو المادة ، فان
قبل . الامكان امر اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به ، قلنا : المراد بهذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي ، وأنه غير الامكان الذاتي ، وتحقيقه : أن الممكن إن
كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه دام بدوامه ، وإلا احتاج الى شرط ،
فان كان قديما دام أيضا ، وان كان حادثا احتاج الى آخر . وهلم جرا ، فيتوقف
كل حادث على حادث ، فهي اما موجودة معا ، وهو باطل لما سيأتي ، ولأن
ذلك المجموع يحتاج الى شرط آخر ، فيكون داخلا خارجا وإنه محال ، وإما
متعاقبة ولا بد له من محل يختص به ، والا كان اختصاصه بحادث دون حادث آخر
ترجيحا بلا مرجح ، فإذا له استعدادات متعاقبة ، كل واحد منها محبوق
بآخر لا الى نهاية ، وكل سابق شرط لللاحق ، ومقرب للعلة الموجودة الى المعلول
بعد بعدها عنه ، وهو المسمى بالامكان الاستعدادي ، وإنه أمر موجود لثقاوته
بالقرب والبعد ، فان استعداد النطقة للانسان أقرب من استعداد العناصر له ،
ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف ، فإذا هو أمر
وجودي ، وعمله هو المادة ، وهذا مبني على أصلهم القاسد ، وهو نفي القادر المختار .

وأما المدة فلوجبهين : -

الأول : إن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجمع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني .

الثاني : أن عدم الحادث ، يتقدم على وجوده ضرورة ، والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ، ولا نفس عدمه ، لأن عدمه قبل كعدمه بعد ، وبسر قبل كبعد ، فإذا هو أمر زائد وهو الزمان ، وجوابه . أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا ، فانه يعرض للعدم كما اعترفت به ، والوجودى لا يعرض للعدم ، بل هو أمر اعتبارى ، والحاكم بثبوته الوجودى ، وحكمه مردود كافى تميز البارى ، وكون كل مرئى مقابلا أو فى حكمه .

المرصد الرابع* فى الوحدة والكثرة : وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : الوحدة تساقى الوجود ، وكل وجود له وحدة حتى الكثير ، فان العشرة واحدة من العشرات ، وهو لا يمنع تقابلها ، فانهما لم يعرضا لشيء واحد ، نعم . عرض الوحدة للكثرة لا للكثير ، ولأن جل ذلك ظن بعضهم أنها نفس الوجود . وببطله أنه لو كان الوجود نفس الوحدة لسكان التفريق إعداما ، وإنه باطل ، إذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الأخضر إعداما له ، وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة ، والمجوز لذلك مكابر لا يخاطب ، وأيضا فالوجود يجمع الكثرة ، والوحدة لا تجمعا ، فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وذلك دليل التغاير ، وهى مغايرة للماهية ، لأنها من حيث هى تقبل الكثرة ، ومع الوحدة تأباها ، والكثرة غير الماهية لمثل ذلك وغير الوجود ، وإلا يلزم كون الجمع إعداما .

المقصد الثانى : قد اختلف فى وجودها ، فأثبتته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد طاعت على المأخذ ، ويخص الوحدة هنا أنه لو كانت عدما ؛ لكان عدم الكثرة ،

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

فالكثرة اما وجوديه والوحدة جزؤها، فتكون موجودة ، وأما عدمية فتكون الوحدة عدما لعدم ، فتكون ثبوتية ، والجواب ماسبق .

المقصد الثالث : مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ، لأنهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص ، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة فلا تكون متضايقة ولا ضدا لها ، ومقومة فلا تكون عدما ولا ضدا ، بل بينهما مقابلة بالعرض ، وذلك لاضافة عرضت لهما ، وهى المكيالية ، والمكيالية ، فان الواحد مكيال للعدد ، وماد له ، والعدد مكيل بالوحدة ومعدول بها ، والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس .

واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشئ لا ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة ، والكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة ، ولا يخفى أن تقابلهما بالحب والايجاب ، وأنه تقابل بالذات ، إلا أن تجعلا أمرين يتبعهما ذلك ولم يثبت ، ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه ، لا مفهوم الواحد والكثير .

المقصد الرابع : مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية لاختلافها باللوازم ، كالصمم والمنطقية ، وتقوم كل عدد بوحداته لا الاعداد التي فيه ، فالعشرة بمجموع وحدات مبلعها ذلك ، وقال أرسطو : إنها ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة ، لا مكان تصور العشرة مع العقلة عن هذه الاعداد ، بل هى عشرة مرة واحدة ،

المقصد الخامس : في أقسام الواحد ، وهو إما أن لا ينقسم وهو الواحد بالشخص . أو ينقسم وهو غيره ، وإنه كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه ، أما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقى ، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوحدة : وإن كان ، فاما ذو وضع وهو النقطة ، أولا ، وهو المفارق ، وإن قبل القسمة ، فاما إلى أجزاء متشابهة ، وهو

الواحد بالاتصال ؛ كالماء الـ احد ، أو إلى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ، والواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع ، وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة ، وإنه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد ، ولجسمين يلزم من حركة كل حركة الآخر .

وأما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة ، فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع ، أو جزؤها ، فان كان تمام المشترك فهو الواحد بالجنس ، وإلا فالواحد بالفصل ، وإما مارض وهو الواحد بالعرض ، إما بالموضوع كما يقال المضاحك والكاتب واحد فالإنسانية ، أو بالمحول كما يقال : القطن والنلج واحد في البياض ، أولا كما يقال : نسبة النفس الى البدن ، هو نسبة الملك الى المدينة ، وقد يسمى الواحد بالنسبة ، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك ، وأياها أولى ، فتكون مختلفة بالحقيقة ، فلا يجب اشتراكها في الحكم ، ففها ما هو وجودي ، ومنها ما هو اعتباري ، ومنها ما هو زائد ، ومنها ما هو نفس الماهية ، ومنها ما هو جزؤها ، وكذلك سائر الاحكام . فتنبه له .

المقصد السادس : الوحدة تنوع بحسب ما فيه ، ولكل نوع اسم ، ففي النوع مماثلة . وفي الجنس مجانسة ، وفي السكيف مشابهة ، وفي السكم مساواة ، وفي الشكل مشاكلة ، وفي الوضع موازاة ومحاذاة ، وفي الاطراف مطابقة ، وفي النسبة مناسبة ،

المقصد السابع : الاثنان هما الغيران ، وقال مشايخنا : بل الغيران موجودان جاز اتفكاكهما في حيز أو عدم ، فخرج الاعدام ، إذ لا تمايز فيها ، والاحوال إذ لا تثبتها ، ومالا ينفك كالصفة مع الموصوف ، والجزء مع الكل فانه لا هو ولا غيره ، وفي حيز أو عدم ، ليشمل المتحيز وغيره ، وأورد عليهم المضافان ولا يلزمهم ؛ فانهما غير موجودين . ولكن يرد عليهم الباري مع العالم ،

لامتناع انفكاك العالم عن البارى . لا يقال : يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود ، والعالم عن البارى فى الحيز ، لأننا نقول : لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته ، والجزء عن الكل فى الوجود . فقيل : المراد جواز الانفكاك تعقلا ، ومنهم من صرح به ، ولا يمتنع تعقل العالم بدون البارى ، ولذلك يحتاج إلى الأثبات

واعلم أن قولهم لاهر ولا غيره مما استبعده الجمهور ، فإنه إثبات الواسطة ، ومنهم من اعتذر بأنه نزاع لفظى ، ولا يمتنع التسمية والحق : أن مرادهم لاهو بحسب المفهوم ، ولا غيره بحسب الهوية ، كما يجب أن يكون فى الحمل . ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا . بكون التغاير فى الذهن والاتحاد فى الخارج . نعم : المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر ، وهذا كلام لا غبار عليه .

المقصد الثامن : الاتئان لا يتحدان . هذا حكم ضرورى . فإن الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات ، فلا يعقل زواله ، وهذا ربما يزداد توضيحه فيقال : إن عدم الهويتان فلا اتحاد ، بل وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما فلا ، إذ لا يتحد المعدوم بالموجود ؛ وإن وجداهما اتئان كما كانا ، والقرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد ؛ وظن بعض الناس أنهم حاولوا الاستدلال فنفع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما وإنما يكونان اتئنين لو لم يتحدا . .

المقصد التاسع : الاتئان عند أهل الحق ثلاثة أقسام : -

أحدها المثالن : وهما الموجودان المشتركان فى الصفات النفسية ؛ ويلزمها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ؛ ولذلك قد يعرف به ، وقد يقال : ما يمد أحدهما مسد الآخر ، ولأن الصفة النفسية ما يعود الى نفس الذات ، لا إلى معنى

زائد، فالمائل أمر ذاتي ليس لمعنى زائد . وأما عند مثبتى الأحوال منالكافى
ففيه تردد ؛ إذ قال تارة : انه زائد ويخلو عنه بتقدير عدم خلق الغير ؛ وأخرى :
غير زائد ويكفى تقدير الغير ؛ فان صفات الأجناس لا تعلق بالغير اتفاقا . ثم
من الناس من ينفى التماثل ؛ لأن الشئيين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا
اثنية ؛ أو اختلفا من وجه فلا تماثل ؛ والجواب : منع الثانية ؛ إذ قد يختلفان
بغير الصفة النفسية ؛ قالت المعتزلة . هما المشتركان في أخص وصف النفس ،
فان أرادوا انهما مشتركان في الأخص دون الأعم فحال ، وإلا فاذا ذكرناه
أصرح ، مع أنه يلزمهم تعليل التماثل - وهو حكم واحد - بعلل مختلفة ؛ وأيضا :
فالتماثل للمثلين أما واجب فلا يعلل على رأيهم ؛ أولا ؛ فيجوز كون السوادين
مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى ؛ وقال النجار : هما المشتركان في صفة إثبات
وليس أحدهما بالثاني ؛ ويلزمه السواد والبياض ؛ وبمائلة الرب للربوب ؛
وثانيها الضدان ؛ وهما معنيان يستخيل لثابتهما اجتماعهما في محل من جهة ؛
فمعنيان : يخرج للعدم والوجود والأعدام والجواهر والجوهر والعرض ، والقديم
والحدث ؛ ويمتنع اجتماعهما ، نحو السواد والحلاوة ؛ ولثابتهما ؛ العلم بالحركة
والمكون معا ، والحركة الاختيارية مع العجز ؛ ومن جهة ؛ نحو الصغر والكبر
والقرب والبعد ؛ فلا يوجب العقل تضادا في الأمور الاعتبارية ؛ والחסن
والقبح والحل والحزمة ؛ وأما اتحاد المحل فلم يشترطه المعتزلة ؛ فانهم قالوا :
العلم بالشئ اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بجزء آخر ؛ والاتصاف
الجملة بهما ؛ إذا التابة للحياة اذا قامت بجزء ثبت حكمها للجملة عندهم ؛ بل
زادوا عليه فلم يشترطوا المحل ؛ إذ قالوا : ارادة الله تضاد كراهيته ؛ وهما حادثان
لا في محل ؛ ويرد عليهم الموت . الحياة ، فانهما ليعا ضددين عندهم مع امتناع اجتماعهما
وثالثها المتخالفان : وهما غير الأولين ، فرسمه : هما موجودان لا يشتركان في
صفة النفس ؛ ولا يمتنع اجتماعهما لثابتهما في محل من جهة ؛ وقيل : غير المثلين ؛

فيكفي : موجودان لا يشتركان في صفة النفس ؛ ولا يضر الاشتراك في بعض صفة النفس ؛ كالوجود والقيام بالمحل ؛ وهل يسميان مثلين باعتبار ما اشتركا فيه ؟ تردد ؛ ويرجم الى مجرد الاصطلاح ؛ وعليه يحمل قول النجاشي تعريف التماثل ؛ فانه مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا ؛ والنزاع في اطلاق ؛ ومأخذه السمع ؛ واعلم ان الخلاف في الغيرين حائد ههنا ؛ فهم من لا يصف الصفات بالتماثل والاختلاف ؛ ومنهم من يصفها بهما .

المقصد العاشر . كل متماثلين فانهما لا يجتمعان ، واليه ذهب الشيخ ؛ ومنعه المعتزلة الاشرذمة قالوا : لا يجتمع حركتان .. لنا مسالك .

الاول : يجب عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض .

الثاني : الالتزام في العلمين النظريين : إذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث : أنه لا يجب ؛ فيجوز اتصافه بضد المثل وانه ضده .

الرابع : لو جاز لم يمكننا الجزم بأن القائم بالمحل سواد واحد ، وفيها نظر .

فالأول .. اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع ؛ وعندنا غير ممتنع .

والثاني .. لأنه لا يوجب السلب الكلي .

والثالث .. لأنه فرع جواز الخلو ؛ وان المحل لا يخلو عن الشيء وضده .

والرابع .. للالتزام ،

لهم : الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكية ، وليس ذلك الا لتضاعف أفراد السواد عليه . والجواب : أن كل واحد منها لون مخالف للآخر ، وتتوارد على الجسم بدلا ، والثاني يزول الأول ولا يتصور اجتماعهما

المقصد الحادي عشر : قال الحكماء : المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة ، فاما أن لا يكون احدهما سلبا للآخر أو يكون .

والاول : إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان ،

وإلا فهما الضدان ، وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد ؛ كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة ، قالوا : وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للثلج ، أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم ؛ وقد يخلو المحل عنهما ، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودي كالز ؛ أو بسلب الطرفين كما يقال لا مادل ولا جائر ، أو دونه فيخلو عن الوسط ؛ كالشفاف وأيضا : قد يمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض ؛ أولا كالحركتين الصاعدة والهابطة إن قلنا : بينهما سكون

واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد ؛ ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة ؛ وما يتوهم بخلاف ذلك نحو التفضيلة والذيلة ، ونحو الخير والشر ، فن العدم والملسكة ، أو التضاد فيه بالعرض ؛ وضد الواحد لا يكون إلا واحدا ، فارجعاعة ليس لها ضدان هما التهور والجبن ؛ بل لا تضاد إلا بين الأنواع كل ذلك ثبت بالاستقراء . والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين والثاني : إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل للأمر الوجودي فعدم وملسكة ؛ فإن اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كالكوسج ؛ فإنه عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحميا ؛ لا الأمر ؛ فهو العدم والملسكة المشهوريان ؛ وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك ، بل بحسب نوعه ، أو جنسه القريب أو البعيد ؛ كالمعنى للعقرب ، لا كعدم القيام بالغير للمفارق ، فهو العدم والملسكة الحقيقيان ؛ وإن لم يعتبر ذلك فسلب وإيجاب ؛ نحو الانسان والا إنسان .

خاتمة : التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب ، وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل ؛ لأن كل واحد منهما محتزم لسلب الآخر ؛ ولولاه لم يتقابلا ، فإن معنى التقابل ذلك ؛ فالخير : فيه أنه ليس بشر وهو عارض ، وفيه أنه خير وهو ذاتي ؛ وكونه شرا ينفي كونه عارضا ؛ وكونه ليس خيرا ينفي الثاني ؛ والثاني للذاتي أقوى ؛ فهو أقوى التقابلات ، وقيل : بل التضاد ، إذ فيها مع السلب أمر آخر زائد ، وهو غاية الخلاف .

المرصد الخامس في العلة والمعلول . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : — تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري ؛ فالمحتاج إليه يسمى علة، والمحتاج معلولا ، والعلة إما جزء الشيء، أو خارج عنه .
والأول : إن كان به الشيء بالفعل ؛ كالمهيئة للمسرى ، فهو الصورة ؛ وإن كان بالقوة ؛ كالخشب له فهو المادة ، ولها أسماء باعتبارات مختلفة ؛ فإذ تتوارد عليها الصور المختلفة ، وقابل : من جهة استعدادها للصور، وعنصر : إذ منها يبتدأ التركيب ؛ واسطغنى : إذ إليها ينتهى التحليل ؛ وهاتان علتان للماهية ، كما أنهما علتان للوجود ، فيخصان باسم علة الماهية .

والثاني : إما ما به الشيء ؛ كالنجار له وهو الفاعل ؛ وإما ما لأجله الشيء ، كالجلوس عليه له وهو الغاية ؛ وهاتان يخصان باسم علة الوجود ؛ والأوليان لا توجدان إلا للمركب ؛ والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار . وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها ؛ والغاية معلولة في الخارج، وإن كانت علة في الدهن ؛ فإها علاقة العلية والمعلولية . ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة، وأنها قد تكون علة فاعلية، أو مع الغاية كما في البسيط ، وقد تكون مجتمعة من الأربع كما في المركب . والعلة الناقصة متقدمة ؛ وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم . وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية، ولا يتصور تقدمها على نفسها ، فضلا عنها مع انضمام آخرين إليها . فان قيل : قد تركت قسما وهو الشرط . قلنا : انه جزء للفاعل بالحقيقة ؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ؛ ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع . فان قلت : فعدم المانع جزء من علة الوجود، وانه خلاف الضرورة . قلنا : عدم المانع لا تحقق له في نفس الأمر ؛ ولا عيز له ولا ثبوت ؛ فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ؛ نعم :

انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودى؛ كعدم الباب المانع للدخول؛ فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه؛ وكعدم العمود المانع لسقوط السقف؛ فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه للسقوط؛ الا أنه ربما لا يعلم الا بلازم عدمى، فيعبر عنه بذلك، فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر المقصد الثانى: - الواحد بالشخص لا يعمل بعلتين مستقلتين لوجهين.

الاول: لو علل بمستقلتين لكان محتاجا اليهما للعلية، مستغنيا عنهما؛ إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر وهو معنى الاستغناء. الثانى: اما أن يكون لكل واحد منهما أثر، فشكل جزء العلة التامة، أو لأحدهما، فهى العلة؛ أو لا لشيء منهما، فلا شيء منهما بعلته؛ وجوز به بعض المعتزلة؛ كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية فى القوة والسرعة.

وأما المثالان: فهما واحد بالنوع، فيجوز تعليله بمستقلتين كالمخالفة، فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد؛ ثم انه يعمل كل بمحلّه عند من يقول بأن المخالفة أمر ثبوتى؛ وأيضا: فالحرارة نوع واحد، ثم يعمل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس؛ وفرد بالحركة؛ وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد. فان قيل: الماهية ان اقتضت الحاجة الى أحدهما علل الأمران بها، والا استغنت عنهما فلا تعمل بشيء منهما. قلنا: هى تقتضى الاحتياج الى علة ماء، والتعيين من جانب العلة

واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما؛ بل الى مفهوم أحدهما الذى لا ينافى الاجتماع المقصد الثالث: - يجوز عندنا استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى. ومنعه الحكماء الا بتمدد آلة أو شرط أو قابل. وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع

الجهات فلا.

لنا: الجوهرية علة للتحيز ولقبول الاعراض، فهما أثران لبسيط، لا يقال: أحدهما باعتبار الحال، والآخر باعتبار الحيز؛ لأننا نقول: بل الكلام في قابليته لهما وهو من عوارض ذاته

والحق أنه لا يتم الا ببيان بساطة العلة، وكون الأمرين وجوديين، وانتفاء تعدد الآلة والشرط.

أحتج الحكماء بثلاثة أوجه: —

الأول: لو كان مصدرا لـ (أ) ولـ (ب) لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب) فإن دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب؛ والا لكان مصدرا لمصدريتهما وحاد الكلام فيهما ولزم التسلسل.

الثاني: أننا لما رأينا الماء يوجب البرودة، والنار توجب المحوونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة، فلو لا أنه مركز في العقول أن اختلاف الأثر لا يكون الا باختلاف المؤثر، لما كان كذلك.

الثالث: أنه لو كان مصدرا لأثرين لكان مصدرا لـ (أ) ولـ (ب) وليس (أ)

وأنه تناقض. والجواب:

عن الأول: أن المصدرية أمر اعتباري، فلا تكون الذات مصدرا لهما، لأن المحتاج الى الموجد ماله وجود. وإن سلطنا: فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع

وعن الثاني: أن الاستدلال إنما هو بالتخلف لا باختلاف، فإنا لما رأينا

نارا ولا برد، وماء ولا حر، علمنا أنهما مختلفان

وعن الثالث: لا نسلم أن صدور (أ) ولا (ب) تناقض، فإن تقيض صدور

(أ) هو لا صدور (أ) وأما صدور لا (أ) فلا يناقضه

المقصد الرابع: قال الحكماء: البسيط لا يكون قبلا وفعلا، والافهم مصدر

للقبول والفاعل. وقد عرفت جوابه، وأيضاً: فذمبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب،

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون للشيء نسبتان مختلفتان من جهتين ، فتجب من جهة ، ولا تجب من جهة . ومنهم من أجاب بأن نسبة القابل بالامكان العام ، وهو لا ينافي الوجوب . وأورد عليه أنه بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ، ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول ، ويتم الدليل ، إذ نقول : نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ، ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك ، إلا أن يعاد الى الجواب الاول فيكون الثاني لغوا

المقصد الخامس : قال الحكماء : القوة الجسمانية لا تميد أثرا غير متناه ، لافي المدة ولا في الشدة ولا في العدة . واحتجوا عليه بأن قوة النصف في الطبيعي نصف قوة الكل ، لتساوي الصغير والكبير في القبول ، لأنه للجسمية المشتركة وتفاوتهما في القوة ، فلها تنقسم بانقسام المحل ، وقوة الضعف في القسري النصف ، لتساوي في الفاعل فرضا والتفاوت في القابل ، اذ المعاق في الضعف أعنى القوة الطبيعية أكثر ؛ فاذا فرضناها من مبدأ واحد فالأقل اما متناه والاكثر ضعفه ؛ وضعف المتناهي متناه ، وهو خلاف المفروض ؛ واما غير متناه ، فتقع الزيادة عليه في الجهة التي هو بها غير متناه ، فهو متناه ، وانه محال . وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها ممنوعة

الاول : ان القوة الجسمانية مؤثرة

الثاني : ان النصف له قوة

الثالث : أنها نصف قوة الكل

الرابع : امكان فرضهما من مبدأ

الخامس : وجود الحركتين ليقبلا الزيادة والنقصان

ثم قد يوجدان غير متناهييتين مع اختلاف في السرعة والبطء ؛ كملك القمر وزحل . ثم انه منقوض بالافلاك ؛ فان الحركات الجزئية لا تمتد الى تعقل كلي بل الى قوى جسمية مع عدم تناهيها عندهم

المقصد السادس : الدور محتمل، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها، لأن العلة متقدمة على المعلول؛ فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين، فإن قيل : معنى التقدم بالعلية أن كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته؛ فيمنع بطلانه؛ لأنه عين المتنازع فيه. وإن أردت به أمرا وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم تقريره؛ فإنا من وراء المنع في المقامين. فالجواب : معنى تقدم العلة أن العقل يجزم بأنها مالم يتم لها وجود لم توجد غيرها، وهو المصحح لقولنا : كانت العلة فكان المعلول من غير عكس، فإن أحدا لا يشك في أنه يصح أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم، ولا يصح أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت اليد؛ والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته ضروري. وقد يقال : كل واحد منهما مقتدر إلى الآخر المفتقر إليه، فيلزم افتقاره إلى نفسه وأنه محال، إذ الافتقار نسبة بين الشيئين؛ والاقوي أن نسبة المفتقر إليه بالوجوب؛ والمفتقر إلى المفتقر إليه بالإمكان، وهما متنافيان. ولا يرد المضافان لأنهما اعتباريان، أو تلازمهما لوحدة الباب. ومع ما سبق فإن عني بالافتقار امتناع الاتفكاك فقد يتعاكس؛ ولا امتناع. وإن أريد مع نعت التأخر، جاء في التأخر ما جاء في التقدم بعينه

المقصد السابع : العلة يجب أن تكون مع المعلول؛ والا فقد افترقا؛ فليس وجوده لوجودها. فإن قيل : لعلها في الزمان الأول توجد في الزمان الثاني، قلنا : لايجاد أن كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف عنه؛ وإن كان غيره كان ذلك موجبا في الحال له في ثاني الحال، فله إيجاب وتسلسل؛ وفيه نظر. لأنه ليس موجبا بل إيجابا، والالزام التسلسل مطلقا؛ ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس المعلول. وقد يجاب : بأنه لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس؛ فليس حصوله لايجابها له، والاولى هو التعويل على الضرورة، فإن معنى الإيجاب هو

أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها، لو ارتفعت ارتفع ؛ وبالجمله:
فليس وجوده عن علة غير إيجاد العلة وإيجابها إياه، فلا إيجاد حال العدم بالضرورة
المقصد الثامن : التسلسل محال، وهو أن يستند الممكن الى علة، وتلك العلة
الى علة، وهلم جرا، الى غير النهاية. لوجوده:

الاول : جميع تلك السلسلة - أى بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها
شيء منها - ليس بمعدوم، والا فبعدم جزء، والمفروض عدم دخول غير الاجزاء
الى كل واحد منها موجود، فهو موجود، إذ لا واسطة، وليس بواجب لاحتياجه
الى كل جزء ؛ فهو ممكن، فله علة خرجة ؛ اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا
شيئا من أجزائه ؛ ولا أوجد نفسه وأنها توجد جزءا ؛ فان جميع الاجزاء لو
وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها، فلم تكن علة، فلا يكون ذلك الجزء مستندا
الى علة داخلية في السلسلة ؛ وهو خلاف المفروض

الثاني : أنا نفرض من معلول ما الى غير النهاية جملة، ومما قبله بمقتناه الى
غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ، فالأول بالأول
والثاني بالثاني وهلم جرا، فان كان بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
كان الناقصة كالزائدة . هذا خلف، والا وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه
في الناقصة شيء، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد
عليها إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما
هذا خلف، وهذا الدليل هو العمدة، وقد نقض بمراتب الأعداد، لأن الدليل
قائم فيها مع عدم تناهيها، والجواب: أن المعلولات قد ضبطها وجود، فليس وهما
محضا حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم وذهابها باعتبارها، بخلاف مراتب الأعداد،
وتحقيقه : أن الأعداد ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان، فنختار أنهما
تنقطعان بانقطاع الوهم أو أنهما لا ينقطعان، ولا يلزم تساويهما في نفس الأمر،
بخلاف ماله وجود فانه يلزم إما انقطاعه في نفس الأمر أو عدمه في نفس الأمر

وكلاهما محال . وانما قلنا قد ضبطها وجودا لئتناول كل ماله وجود إما معاً وإما على سبيل التعاقب ، فان ترتبهما ليس بمجرد اعتبار الوهم . وقال الحكماء : انما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل ، وترتب إما وضعا وإما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض . وأنت تعلم أن الدليل مأم لقيامه في كل ماضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف ، وانه يوجب بطلان الدليل

الثالث : ما بين هذا المعلول وكل علة متناه بلا أنه محصور بين حاصرين . فيكون الكل متناهياً ؛ لأنه لا يزيد على ذلك الا بواحد . فإنه اذا كان ما بين هذا الجزء من المسافة وكل جزء لا يزيد على فرسخ يكون المجموع لا يزيد على فرسخ الا بجزء ضرورة . ومالا يزيد على المتناهي الا بواحد . فهو متناه واعترف من احتج به بأنه حدث

الرابع : لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل . والتالي باطل ، أما الشرطية : فلأننا اذا فرضنا سلسلة من معلول أخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها فهو معلول من غير عكس فان الاخير معلول وليس بعلة ، وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضايقان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود ، فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة

الخامس : أنا سنبين انتهاء الكل الى الواجب لذاته ، وعنده تنقطع السلسلة وهذا يختص بالتسلسل في العلل وأنما يتم اذ أثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور

المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر كيموسة الحطب للاحراق . والجزء ما يتوقف عليه ذاته . وعدم المانع قد علمت أنه كاشف عن شرط وجودي ، وعده من جملة الشروط نوع من التجوز

المقصد العاشر : في العلة والمعلول على اصطلاح منبتي الاحوال وأحكامهما
عندهم . وفيه مسائل :

المسألة الاولى : في تعريفهما : وأقرب ما قيل فيه قول القاضى : العلة صفة
توجب لمحلها حكماً ، فيخرج الجواهر ويتناول الصفة القديمة والحديثة . ومعنى
الايجاب ما يصحح قولنا : وجد فوجد ، ولمحلها يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى
المحل فلا يوجد العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكماً . وعلى هذا
فالمعلول الحكم الذى توجبه الصفة في محلها ، وأما نحو قولهم العلة ماتوجب
معلولها عقيبها بالاتصال أو ما كان المعتل به معللاً وهو قوله كان كذا لأجل
كذا . فدورى ؛ وما تغير حكم محلها . أو التى يتجدد بها الحكم يخرج
الصفة القديمة

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا : حكم العلة لا يتعدى محلها ، وأنكره الاستاذ
تقريباً على القول بالحال وان أنكره . والبصريون من المعتزلة حيث قالوا :
الله يريد بارادة حادثه قائمة بذاتها . وقالت المعتزلة : توابع الحياة كالعلم والقدرة
إذا قامت بجزء من الحى أوجبت للمجموع حكمها . فكانت طالما قادرا .
مخلاف غيرها كالألوان ، واختلفوا في الحياة فألحقها الخذاق منهم
بالقسم الثانى فأنها ليست من توابع الحياة ، احتج أصحابنا بأن صفة العلم لو لم
تتم بمحل الحكم ، لقامت أما بنفسها ويبطله أنها عرض وأن نسبتها الى المحال
مساواة . أو بمحل آخر فيكون زيد طالما يعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة .
فأن قيل : وجود الجوهر عندكم علة لرويته مع قيامه بنفسه ، وأنما نجومزه إذا
كان جزءاً لمحل الحكم وما ذكرتم ليس كذلك . ، وأيضاً : فإنه تمثيل فلا يفيد
الحكم الكلى ، وجوزتم كون البارى فاعلاواتعمل ليس قائماً به . والعلم والقدرة
بوجبان لمتعلقهما كونه معلوماً مقدوراً ونحوه . قلنا : من قال : يكون وجود
الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ، وقيام العلة

بجزءه لو أوجب الحكم للكل لزم كون الكل عالما جاهلا إذا قام العلم بجزءه والجهل بآخره ، لا يقال . هذا تقدير محال لتضادهما باعتبار تضاد حكيمهما ؛ لأننا نقول : أنه جائز لذاته وامتناعه لتضاد حكيمهما باعتبار تعديتهما الى غير محله . فيكون هو المحال . وأيضا : فقد تقوم القدرة بيد والعجز بأخرى . وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما . ولا العلم ونحوه لمتعلقه وإلا كان للمعدوم صفة ثبوتية .

المسألة الثالثة : العلة وجودية باتفاقهم ؛ لكن اختلفت طرقهم في بيانه فمنهم من ادعى الضرورة . فإن الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لا يكون موجبا له قطعا . ومنهم من احتج عليه بوجوه .

الاول : لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم . فإذا عدما عن محل كان عالما جاهلا . قلنا : - النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة ، وأيضا . فلا نعلم اجتماع العدمين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم . وبينهما تضاد .

الثانى : شرط العلة قيامها بالمحل ولا يتصور في العدم . قلنا : أن أردت بالقيام وجوده له . ففيه النزاع . أو اتصافه به فقد يتصف بالعدمى .

الثالث : الايجاب صفة ثبوتية لأن تقيضه عدمى . قلنا : قد عرفت ما فيه ، فأما قيل الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك ، أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا ، أو العلم وأنه حال فليس بوجوده ، قلنا : العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود .

المسألة الرابعة : العلة العقلية مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم . وهذا مما لا خلاف فيه أصلا ، ومنه كسرة أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، ولا خلاف فيه في الاحوال الحادثة واوجبه الاصحاب في القديمة ومنعه المعتزلة . ويلزمهم . إما تعليل العالمية بغير العلم أو ثبوتها من غير دلة . فجاز في المقارنة في العلم وسيأتى تمامه في بحث الصفات

وأعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايقين. لا يقال فيما إذا تمتاز العلة عن غيرها ؟ لأننا نقول بضرورة العقل أو بدليل آخر .

المسألة الخامسة : ليجاب العلة لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً فإنه لا يتصور علم بلا عالمية سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا. فأن قيل : اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالحل والحياة ، وانتفاء اضداده . قلنا هذه شروط وجوده والكلام في شروط تأثيره

المسألة السادسة : لا توجب العلة الواحدة حكيمين مختلفين وقد اختلف فيه . واعلم أنه . ان جار الانفكاك كالعالمية بالسواد والبياض امتنع . وإلازم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد . قيل ههنا اشكالان .

الأول : لله علم واحد عالمية ومتعددة أذ كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً بالبياض . قلنا : التزمه القاضى واثبت الصعلوكى علوما غير متناهية وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وأنما التعدد في تعلق العلم أو العالمية . وأما في الشاهد . فالعلم متعدد .

الثاني : الحياة توجب صحة العالمية والقادربة قلنا . شرط لاعلة . وأما ان امتنع الانفكاك كالعالمية بالسواد وبالعلم بها فقال أمام الحرمين يجوز الأمران والآمدى في الشاهد من جنس واحد ويمتنع في المختلفة والغائب

المسألة السابعة : لا يثبت حكم بعلمتين عكس الأول ، أما على الجمع فلا أنه استغنى بكل عن كل كما مر ، ولأن العلمتين إمام مثلاً أو ضدان فلا يجتمعان ، أو مختلفان فيجوز افتراقهما فلا اطراد . وأما على البدل فضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى فان قيل : العالمية معللة بعلم الله وعلما وهي حكم واحد . قلنا : لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض . وأما على سبيل التركيب فلا أن حقيقتهم

حال الانفراد والاجتماع واخذة، فادالم تؤثر منفردتين لم تؤثر اجتماعتين ، ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورية .

المسألة الثامنة : فى الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه :-

الاول : العلة مطردة والشرط قد لا يطرد كالحياة للعلم

الثانى : العلة وجودية والشرط قد يكون عديميا كإنتفاء الضد وهو مختار القاضى .

الثالث : قد يكون متعددًا أو مركبا .

الرابع ، الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته :

الخامس : العلة لا تتعاكس بخلاف الشرط ، إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر ، قال به القاضى ومنعه بعض أصحابنا . والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط كقيام كل من البنين بالآخرى .

السادس : الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط كتعلق القدرة للحادث .

السابع : الصفة لها شرط وليس لها علة .

الثامن : الواجب لم يتفق على عدم شرطه .

التاسع : العلة مصححة اتفاقا وفى الشرط خلاف قال به القاضى كالحياة للعلم . ومنعه المحققون لجواز توقعه على شروط آخر .



الموقف الثالث

في الأعراض وفيه مقدمة ومراد

المقدمة في تقسيم الصفات

الصفة الثبوتية عندنا تنقسم الى نفسية . وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد، ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا ، ومعنوية . وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض ، وقال بعض بناء على الحال : النفسية مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات ، والمعنوية تقابلها ، وأما عند المعتزلة فاربعة أقسام :-

الأول : النفسية فقال الجبائى : هى اخص وصف النفس التى بها يقع التماثل والتخالف ، ولم يجوزوا اجتماع صفتى النفس ، وقال الاكثرون . هى الصفة اللازمة ، فجوزوه واثبتوا انها يشترك فيها الموجود والمعدوم .

الثانى : المعنوية ، فقال بعضهم . الصفة المعللة ، وقيل الجائزة .

الثالث : الحاصلة بالفاعل وهى الحدوث ، وليست نفسية ، إذ لا تثبت حال العدم ، ولا معنوية لأنها لا تعلل بصفة .

الرابع : التابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها ، فنها واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر ، ومنها ممكنة تابعة للأرادة ، ككون الفعل طاعة أو معصية ، وغيرها ككون العلم ضروريا ، وبينهم خلاف فى تبعية الاتقان للعلم ، وفى الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا ، أو بالأرادة ؟

المرصد الأول فى إبحائه الكلية وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى تعريف العرض . أما عندنا فوجود قائم بمتحيز ، وأما عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز لأنه ثابت فى العدم عندهم ، ويرد عليهم

الفناء فانه عرض عندهم . ولا ينعكس على أصل من أثبت عرضا لافى محل كأبى
الهذيل للكلام ، واما عند الحكماء : فهاهنا اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع
أى فى محل مقوم . ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق على معان مختلفة أن
يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع .

المقصد الثانى : فى أقسامه عند المتكلمين . وهو اما أن يختص بالحق وهو
الحياة وما يتبعها من الإدراكات وغيرها كالعلم والقدرة ، وإما أن لا يختص به
وهو الآ كوان . والمحسوسات

واعلم أن انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود ، دل
عليه الاستقراء ، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية ؟ فن منحه
نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه ، ومن جوزه فلا أنه
ليس عدداً أولى من عدد كما مر ، والحق هو التوقف ؛ لضعف المأخذين ، ووجهه ظاهر .
المقصد الثالث : فى أقسامه عند الحكماء ، ذهب الحكماء إلى أنه منحصر فى المقولات
التسع . ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتداع عليه ، ومحدثهم الاستقراء ، قالوا
العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا ، والأول الكم ، وإما قلنا لذاته ليخرج
الكم بالعرض ، كالعلم بمعلومين ، والمراد بالقسمة هنا . ان يفرض فيه شئ غير
شئ ، فيدخل فيه المتصل والمنفصل ، فلا يرد قول الإمام الرازى أنه مختص
بالم متصل ، فيكون الحد غير جامع ، والثانى اما أن يقتضى النسبة لذاته ، أى يكون
مفهوماً معقولاً بالقياس الى الغير أولاً ، والثانى الكيف ، فرمى به عرض لا يقبل القسمة .
والنسبة لذاته ، فلا يرد الوحدة لأنها عدمية ، والأول النسبة وأقسامه سبعة :
الأول أين : وهو حصول الجسم فى المسكان أى فى الحيز الذى يخصه ، وقد
يقال لكونه فى مثل الدار أو البلد مجازاً .

الثانى متى : وهو الحصول فى الزمان أو طرفه كالخروف الآنية .

الثالث الوضع : وهو هيئة تعرض للشئ بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى

بعض ، وإلى الأمور الخارجة ، فالقيام والاستلقاء وضمان لاختلاف نسبة الأجزاء إلى الخارج .

الرابع الملك : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به ؛ وينتقل بانتقاله وبهذا يمتاز عن المكان ، سواء كان طبيعيا كالآهاب ، أولا ، ومحيطا بالكل كالثوب ، أو ببعض كالثام

الخامس الأضافة : وهي النسبة المتكررة ، أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة ، كالآبوة ، فأنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة ، وأنها نسبة ، فأذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل هيئة هي الآين ، وإذا نسبناه إلى كونه ذا مكان كان مضافا . وبهذا : يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف ، فاعقله وتحققه في سائر النسب ، فإنه مما قد طول فيه ، وحاصله ما قلنا

السادس أن يفعل : وهو التأثير ، كالمسخن ، مادام يسخن ، فهو إذا غير ماهو مبدأ للسخونة ، لأنه يبقى بعد التسخين

السابع أن يفعل : وهو التأثير ، كالمتمسخن مادام يتمسخن ، فهو إذا غير اسخونة لبقائها بعده ، وغير استعداده لها ، لثبوته قبله .

قيل : الوحدة والنقطة خارجة عنها فبطل الحصر ؛ فقالوا : لأنسلم أنهما عرضان ، إذ لا وجود لهما ؛ وإن سلمنا : فنحن لم نحصر الأعراض فيها ، بل المقولات وهي الأجناس العالية ، فلا تردان إلا إذا اثبت أن كلا منهما مقول على ماتحته قول الجنس وتمتعه أجناس ، ولا يندرج فيما ذكرنا ، ولم يثبت شيء منها .

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التمتعة جنسا لما تحته ؛ لجواز أن يكون ماتحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو طارض لها ، ولا كونها أجناسا مالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعا حقيقية ، فيكون جنسا مفردا ، أو يكون اثنين منها أو أكثر داخل تحت جنس ، فيكون جنسا متوسطا أو سافلا . ولا الحصر ، لجواز مقولة أخرى . وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته :

أنه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كامر ، وغيرها الجوهر ، فالنسبة إما للأجزاء وهو الوضع ، أولا ، وهى إما الى كم ، فان كان قارا ، فان انتقل به فهو الملك وإلا فهو الآين ، وإن كان غير قار فهو متى ، وإما الى نسبة فالمضاف . وإما الى كيف ولا تعقل إلا بان يكون منه غيره وهو أن يفعل ، أو هو من غيره وهو أن يفعل ، وإما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته ، بل لعارض . ولا يخرج مما ذكرنا .

والاعتراض : إنا لانسلم أن النسبة الى الكم تكون بالأحاطة ، حتى تنحصر فى الآين والملك ، كالمائة والمطابقة . وأيضا : فاعتبرت فى الوضع نسبة الأجزاء الى الأجزاء وإلى الخارج ؛ فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الأقسام . وأيضا : فبقى النسبة الى العدد ، ولا يبرهان على انتفائه . وأيضا : فالنسبة الى الزمان لا يتمين أن تكون متى ، فان للحركة والجسم نسبة الى الزمان ، وليس لحصوله فيه . وأيضا : لانسلم أن النسبة الى الكيف لا تعقل إلا بأنه من غيره ، أو منه غيره ، وما الدليل عليه ؟ وأيضا : فالنسبة الى الجوهر معقولة لحصول فيه وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز ، وبالجملة فليس ضروريا ، وأنتم مطالبون بالحجة ، ولو قيل أستقر أنا الوجود فما وجدنا غير ذلك كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذى اثر الى الاستقراء ، وطرح مؤنة هذه المقدمات ، وإن أراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس ، فان فيه تقريبا إلى الضبط ، وتبيعا عن الخطب .

المقصد الرابع . فى إثبات العرض : لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان ، والقبائلون به اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه ، إلا شذمة كأبى الهذيل ، فانه جوز إرادة عرصة محدث لافى محل ، وجعل البارئ تعالى مريدا بها ، والضرورة كافية لنا فى المقامين .

المقصد الخامس . في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل .
فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز، وفيه نظر.. فإن ذلك هو
انتقال الجوهر وأما انتقال العرض: فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر
وأما عند الحكماء فلا أن تشخصه ليس لذاته ، وإلا انحصر نوعه في شخصه ،
ولا لما يحل فيه ، وإلا دار ، ولا لمنفصل ، لأن نسبتته إلى الكل سواء ، فهو
لحله ، فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى ، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء
الهوية، وفيه نظر .. لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ، ولا يلزم انحصار
النوع في الشخص ، وربما يقال العرض يحتاج إلى المحل . فاما أن يحتاج العرض
المعين إلى محل معين فلا يقارقه ، أو غير معين ولا وجود له ، فيلزم أن لا يوجد
العرض ، وفيه نظر .. إذ قد يحتاج إلى محل بلا شرط التعين ، وأنه أعم من
المعين ، فيوجد لا بشرط عدم التعين ، إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار
عدم التعين فيه كما قد علمته . وأيضا: فهو وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز ،
فإن قيل : هذا انكار للحس فأن راحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره ، والحرارة
تنتقل من النار إلى ما يماسها . فالجواب . أن الحاصل في المحل الثاني شخص
آخر يحدته الفاعل المختار ، أو يفيض من العقل الفعّال لاستعداد يحصل له من
المجاورة .

المقصد السادس . لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا
لفلاسفة : لنا وجوه : —

الوجه الأول . أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ،
وهذا لا يتصور إلا في المتحيز ، والعرض ليس بمحيز ، فلا يقوم به غيره
الوجه الثاني . العرض المقوم به إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه
وتلحل ، وإلا لجميع تلك الأعراض لافي محل . وقد عرفت بطلانه ، وإن
انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به وهما ضعيفان .

أما الأول .. فلا نألأنسلم أن القيام هو التحيز تبعاً ، بل هو الاختصاص
الناعت ، وبحققة أمران : -

الأول : أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعاً لتحيزه ، وإلا كان
الشيء مشروطاً بنفسه أو تسلسل .

الثاني : أوصاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز .
وأما الثاني .. فلا أنه لا ينبغي أن يقوم عرض بعرض ؛ وذلك بآخر مرتبة
إلى أن ينتهى إلى الجوهر ، وهو محل النزاع

احتج الفلاسفة : بأن السرعة والبطء قائمان بالحركة ، فأنها توصف بهما
دون الجسم ، والجواب . أنه لا يصبح لآعلى مذهبنا ، فأنهما ليسا عرضيين ، بل
للسكنات المتخللة ، وقلتها وكثرتها . ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات
الحركات أنواعاً مختلفة بالحقيقة ، وليس ثمة إلا الحركة المخصوصة ، وأما السرعة
والبطء فن الأمور النسبية ، ولذلك فأنها سريعة بالنسبة إلى الحركة ، وبطيئة
بالنسبة إلى أخرى ، وأما الخشونة والملاسة ، فإن سلم أنهما كقيمتان ، فقيامهما
بالجسم لا بالمطح .

المقصد السابع : ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى
زمانين ، فالأعراض جملتها على التقضى والتجدد ، وتخصيص كل بوقته
للقادر المختار ، ووافقهم النظام والكهبي ، وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض ،
قالوا وما لا يبقى يختص مكانه بوقته لآقبل ولا بعد . احتج أصحاب بوجوه :-
الأول : أنها لو بقيت لكنت باقية ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض
بالعرض ، قلنا : لآسلم أن البقاء عرض .

الثاني : يجوز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية إجماعاً ، فلو بقي اجتماع
المثلان . قلنا : يخلقه فيه بأن يعدم الأول ، ويلزمكم فى الجوهر
الثالث : وهو العمدة أنها لو بقيت امتنع زوالها ، واللازم باطل بالإجماع
وشهادة الحس ، بيان الملازمة .. أنه لو زال ، فاما بنفسه ، وإما بغيره ، والغير

إما أمر وجودى يوجب عدمه لذاته وهو طرؤ الضد ، أو لا يوجبه لذاته وهو المعدم بالاختيار ؛ وإما عدمى وهو زوال الشرط ، والاقسام باطلة ، أما زواله بنفسه : فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه ، لوجب أن لا يوجد ابتداء ، وأما زواله بطرؤ ضده : فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه ، فإن المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ، فلو كان انتفاؤه معاللا بطرياقه لزم الدور . أوتقول : لما كان التضاد من الطرفين ، فليس الطارى بأزالة الباقي أولى من العكس ، بل الدفع أهون من الرفع .

وأما زواله بعدم مختار ، فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر ، والعدم نفي محض لا يصلح أثرا . أو تقول : ما أثره عدم فلا أثر له ، فليس فاعلا . وأما زواله بزوال شرط : فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا تسلسل ، وإن كان جوهرًا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ، والاعتراض عليه : أنه يزول بنفسه ، قولك فلا يوجد ، ممنوع ، لجواز أن يوجب العدم فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة ، ثم هذا وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، وأيضا قد يزول بضد ، قولك حدوثه مشروط بزواله ، قلنا : إن أوجبنا فى الشرط تقدمه منعنا ، وإلا لم يمتنع التعاكس ، كما أن دخول كل جزء من الحلقة فى حيز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ، وبالجمله .. فهما معا فى الزمان ، إذ العلية تقدم فى العقل ، فقد يكون طرياقه حلة مع كونهما معا فى الزمان كالعلة والمعلول ، وأيضا : فقد يزول لأن الفاعل الذى فعله لا يفعله ، لا لأنه يفعل عدمه ، وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل ، وأيضا : لانسلم أن العدم لا يصلح أثرا ، نعم ذلك فى العدم المستمر ، وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل ، وما الدليل على امتناعه ؟ وأيضا : فقد يزول بزوال شرط ، قولك هو الجوهر ، قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون أعرضا لاتبقى على التبادل إلى أن تنتهى الى مالا يبدل عنه وعنده يزول ؟

واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الأجسام فقال:
والاجسام أيضا غير باقية ، بل تتجدد حالا خلا ، ومنه يعلم أنه يرد الاجسام تقضا
عليه ، وقد يجاب عنه : بأنه قد يزول لعرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة ،
أولا يخلقه الله فيه عندنا ، والجواب : إن جوزتم ذلك فليجز مثله في العرض ، إلا
أن تعود إلى أن العرض لا يقوم به عرض ، والكرامية احتجوا به على أن العالم
لا يعدم ، إذ قد يبا استلزام البقاء لامتناع الزوال ، وبقاء الأجسام ضرورى ،
وسياتيك زيادة بحث عن هذا الموضع . ثم للقائلين ببقاء الأعراس طرق : —
الأول : المشاهدة ، قلنا : لادلالة لها كالماء الدافق من الأنوب يرى مستمرا
وهو أمثال تتوارد .

الثانى : فليجز مثله في الأجسام ، قلنا : تمثيل بلا جامع ، وليس حكما
ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها ، بل بالضرورة ، وبأنه لولاه لم يتصور
الموت والحياة .

الثالث : العرض يجوز إعادته ، وهو وجوده في الوقت الثانى ، وإذا جاز
مع تحلل المدم فبدونه أولى ، قلنا : الشيخ منع إعادة العرض ، وإن سلم : فقياس بلا
جامع ، ودعوى الأولوية دعوى بلا دليل ، بل ذلك عندنا جاز وهذا ممتنع .
المقصد الثامن : العرض لا يقوم بمحلين ضرورة ، ولذلك نجزم بأن السواد
القائم بهذا المحل غير القائم بالمحل الآخر ، ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم
لا يوجد في مكانين ، ويؤيده أن العرض إنما يتعين بمحله ، فان الشئ إذا علم
بليته اطمأن اليه النفس أكثر ولم نجد له مخالفا ، إلا أن قدماء المتكلمين جوزوا
قيام نحو الجوار والقرب من الإضافات المتشابهة بالطرفين ،

والحق أنهما مثلان ، فقرب هذا من ذلك يخالف بالشخص لقرب ذلك من
هذا وان شاركه في الحقيقة ، ويوضحه المتخالفان ، ويلزمهم قيامه بأكثر من
أمرين . وقال أبو هاشم : التأليف عرض ، وأنه يقوم بجوهرين لأكثر ، أما الأول

فلأن من الجسم ما يصعب انفكاكه، وليس ذلك إلا لتأليف يوجب ذلك، ولا يتصور في العدم المحض، فهو صفة ثبوتية، ولا يقوم بكل واحد من الجزئين ضرورة، فهو قائم بهما وهو المطلوب. وجوابه: منع أن عسر الانفكاك لتأليف بل للفاعل المختار. وأما الثاني.. فلأنه لو قام التأليف بثلاثة أجزاء مثلاً، لعدم التأليف بعدم جزء واحد من الثلاثة، والتالي باطل، لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً. وجوابه.. أن التأليف الذي بين الجزئين غير الذي بين الثلاثة وإن ماثله، والمنفى هو الثاني.

المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد

المقصد الأول: الكم له خواص ثلاث :-

الأولى: أنه يقبل القسمة، والقسمة تطلق على الوهمية، وهي فرض شيء غير شيء، وعلى الفعلية، وهي الفصل والفك، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولما تر الأعراض بواسطة اقتران الكمية بها، والثاني لا يقبله الكم، فإن القابل يبقى مع المقبول، وعند الفك لا يبقى الكم الأول بعينه؛ بل يزول ويحصل كان آخران. نعم الكم يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما. والمعد لا يجب اجتماعه مع الآخر

الثانية: وجود طاد فيه بعده؛ إما بالفعل كما في العدد، وإما بالتوهم كما في المقدار؛ كما يعد الأشل بالأذرع. ومعنى العد: أنك إذا أسقطت منه أمثاله فني

الثالثة: المساواة ومقابلها أعنى الزيادة والنقصان؛ وهو فرع الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء فاما أن يوجد بأزاء كل جزء جزء أو أكثر أو أقل

قال الامام الرازي: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوطة، لأن المساواة اتحاد في الكم فيلزم الدور، ولا يقبل القسمة، لأنه يختص بالمتصل منه،

كأنه أخذ القسمة الاتقائية ، بل بوجود العاد

المقصد الثاني : في أقسامه ، فإن كان بين أجزائه حد مشترك فهو المتصل فإن أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء ، وبداية لجزء باعتبار ، ونهاية للجزئين باعتبار ، بحسب ما يبتدأ منه فرضا ، والا فالمتصل كالعدد ، فأنك إن أضرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة ، وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه ، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما ، والمتصل إما غير قار وهو الزمان ، فالآن مشترك بين الماضي والمستقبل ، وإما قار الذات وهو المقدار ، فإن انقسم في الجهات الثلاث لجسم ، أو في جهتين فسطح ، أو في جهة واحدة نخط . والمتصل هو العدد لاغير ، لأنه لا بد أن ينتهى الى وحدات ، والوحدة ان كانت نفس ذاتها فهو الكثرة . وان كانت عارضة لها فهي كم بالعرض ، والكلام في الكم بالذات

المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق ، وأنها تطلق على معان أخر ، فلا بد من الإشارة اليها ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولتتصور حقائقها ، أما الطول فيقال للامتداد مطلقا ، وللامتداد المفروض أولا ، ولأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح ، وأما العرض فيقال للسطح ، وللامتداد المفروض ثانيا ، وللامتداد الأقصر ، وأما العمق فيقال للامتداد الثالث ، وللشئ وهو حشو ما بين السطوح ، وللشئ النازل ، ويسمى حينئذ الشئ الصاعد ممككا ، وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ، ولمعان أخر ، مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ، ومن رأس الانسان الى قدمه ، ومن رأس ذوات الأربع الى مؤخرها ، والعرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الأربع الى شماله ، والعمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ، ومن ظهر ذوات الأربع الى الأرض . واعلم أن هذه المعاني منها ماهى كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ،

ومنها ماهى كميات مع اضافة كالمفروض ثانيا ، وقد يعتبر معه اضافة ثالثة كالأطول ، أو رابعة كالأطول بالنسبة الى الغير

المقصد الرابع : الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه ، وإما بالعرض وهو أقسام :
الاول : محل الكم كالجسم

الثانى : الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث : الحال فى محل الكم كالسواد فانه مع الكم محلها الجسم

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها فاصفها بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلا أحد هذه الوجوه واعلم أنه قد يجتمع فى بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما فى الحركة فأنها منطبقة على المسافة ؛ فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة ، ومنطبقة على الزمان ؛ فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ، وتقوم بالجسم المتحرك فتتجزى بتجزيه ، والكم المنفصل قد يعرض للعنصل ، كما اذا قسمنا الزمان بالساعات أو الأشل بالأذرع ، وقد يكون الشئ كما بالذات وبالعرض كالزمان ، فانه كم بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

المقصد الخامس : إن المتكلمين أنكروا العدد خلافاً للحكماء ، بله لمكين : —
أحدهما : أنه مركب من الوحدات ، والوحدة ليست وجودية ، وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، بيان أن الوحدة لا توجد أمران : —
الاول : لو وجدت فلها وحدة ولزم التسلسل . قالوا : وحدة الوحدة نفس الوحدة وقد مر .

الثانى : أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم ، وانقسام المحل يوجب انقسام ماحل فيه ؛ لأنه إن كان فى جزء منه كان هو الواحد دون الكل ، وإن لم يكن فى شئ من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له ، وإن كان فى كل جزء فاما بالتمام فيقوم الواحد بالكثير ، أولا بالتمام ، فيكون جزء منه قائماً بجزءه وجزءه باخره هو

المراد بالانقسام ، وقول من قال هذا إنما يصح فيما يكون الحلول حلول السريان لاطائل له ؛ لأننا برهنا على أن كل جزء من المحل منتصف بجزء منها ، ولا معنى للسريان إلا ذلك ؛ فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها ، وأنه ضروري البطلان وثنائهما : أن يدل ابتداء على أن الكثرة عدمية ، وإلا فإن قامت بالكثير فلما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير ، أو من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل .

واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ، ووحدته أمر وجودي بالضرورة ، وكسكونه لا ينقسم ؛ إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء ، وأنه اعتباري ، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود ، وأما أن واحدا يقوم بالمجموع ؛ فإن تخيل كان اعتباريا ؛ ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر واحد بالهوية ، وإن شئت فاستبصر بوجود في الخارج ومعدوم فيه ، أو بشخص في المشرق وآخر في المغرب ، فأنهما اثنان ، وبعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد ؛ بل ذلك مجرد فرض واعتبار .
المقصد السادس : أنهم أنكروا المقدار بناء على أن تركيب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى ، فانه لا اتصال بين الأجزاء عندئذ ؛ فكيف يسلم أن ثمة اتصالا وأن الأجزاء بينها حد مشترك ، والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ؛ والقسمة معناها فرض جوهر دون جوهر ، ولا عاد له غير الأجزاء ؛ اللهم إلا بالوهم ، وحكمه مردود ، واحتج الحكماء في إثباته بوجهين :-

الاول : أن الجسم الواحد تتوارد عليه مقادير مختلفة ؛ فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا ؛ وتارة بالعكس ، وتارة مدورا ، وتارة مكعبا . لا يقال لا يتغير المقدار ؛ إذ المساحة واحدة ؛ لأننا نقول . المساحة واحدة بالقوة ؛ أي مضروب إحداهما كمضروب الآخر ، وأما بالفعل فالاختلاف ظاهر ، وأيضا فلما آن إذا اتصلا فقد بطل السطح الذي كان لهما وحدث سطح آخر ، والشيء

إذا قطع حصل فيه سطحان بعد العدم ، وكل ذلك يعطى الوجود والتبدل ، وبه تبين أنه لا يكون نفس الأجزاء . والجواب : أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى ، وأما من قال به ؛ فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان ؛ بل ما كان من الأجزاء في الطول انتقل إلى العرض وبالعكس .

· الثاني : الجسم يتخلخل ويتكاثف ، وجوهر رتبته باقية ، والمتغير القابل للصغر والكبر زائد ، ووجودى ضرورة . والجواب : منعه ؛ فإنه أيضا فرع الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع نفي الجزء .

المقصد السابع : أنهم أنكروا الزمان لوجهين : -

الأول : أن الزمان أمسه مقدم على يومه ، وليس تقدما بالعلية والذات ، والشرف والرتبة ، فهو بالزمان لا ينحصاره عندكم ؛ فيكون للزمان زمان ، والكلام في ذلك الزمان ، ويلزم التسلسل وأنه محال ، ومع ذلك فمجموع الأزمنة يكون أمسها مقدما على يومها بالزمان ، فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا في المجموع ، وإلا لم يكن المجموع مجموعا ، وخارجا عن المجموع ؛ لأن ظرف الشيء لا يكون جزؤه وأنه محال . وأجيب بأن تقدم أجزاء الزمان ليس بزمان آخر ، فالتقدم عارض لها بالذات ولغيرها بواسطة ، إذ لا يكون كل تقدم لنقدم آخر ؛ وإلا تسلسل ، فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات ، وهو الذي نسميه الزمان :

الثاني : الزمان الحاضر موجود ، وإلا لم يكن الزمان موجودا ؛ لأنه منحصر في الحاضر والماضى والمستقبل ، والماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ماسيحيير حاضرا . وإذا كان لاحاضر فلا ماضى ولا مستقبل ، فلا وجود للزمان ، وهو خلاف المفروض ، وأنه غير منقسم ، وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان ، والضرورة قاضية ببطلانه ، وإما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا ، وإذا كان الزمان غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني والثالث ،

إذ مامن جزء إلا وهو حاضر حينما ، فيتركب من آتات متتالية ؛ والمفروض أنه موجود ، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزى ، لأنه من عوارضها وينطبق عليها ، وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ، وأنتم لا تقولون به ، أو نبطله بدليله . أجاب عنه ابن سينا : لم قلم إنه لو وجد فاما في الآن أو في الماضي أو في المستقبل ، فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم ، وهو مشكل ؛ لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر ، وقد ناقض نفسه حيث قال : جميع الحركات الماضية لا توجد ، وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل . قوله . لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم : قلنا : إذا انحصر الأعم في عدة أمور كل منها أخص ولم يوجد شيء منها لم يوجد الأعم قطعاً ، فان العام لا وجود له إلا في ضمن الخاص . والامام الرازي تقضه بالحركة نفسها ، إذ الدليل قائم فيها ، ووجودها ضروري . والجواب : أن الحركة تطلق بمعنى القطع ولا وجود لها ، وبمعنى الحصول في الوسط مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في الزمان ، فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة .

احتج الحكماء بوجهين :-

الأول : أنا نقرض حركة في مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى مثلها في السرعة ، فان ابتدأتا معا قطعتا المسافة معا ، وإن ابتدأت إحداها قبل وانقطعتا معا ، أو انقطعت إحداها قبل وابتدأتا معا قطعت أقل ؛ وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع ، قطعت الحركة السريعة أكثر ، فاذا هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا مكان ، وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو موجود .

وتلخيصه : أن الحركة باحتمال تفاوت ، ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة واتفائه مع تفاوت المسافة ، وليس طائداً إلى السرعة والبطء لاتحاده مع الاختلاف في السرعة

والبطء . ولاختلافه مع الاتحاد في السرعة والبطء ، ففي الحركة شيء يقبل التفاوت ، ولا يد من الانتهاء إلى ما قبله لذاته وهو الكم . والجواب : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها لا توجد اتفاقاً إلا بحسب الوهم ؛ فهذه الامكانات وهمية ، ولأنها تنفرض في الاعداد ، فان ما بين يوم الطوفان ومحمد ﷺ أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام .

الثاني : ان الأب مقدم على الابن ضرورة ، وليس ذلك التقدم نفس الأب ، لأن التقدم أمر اضافي دون جوهر الأب ، ولأن جوهر الأب قد يكون معه ، وقبل لا يكون مع ، ولا هو باعتبار عدم الابن معه ، لأنه يعتبر مع عدم اللاحق ، ولا تقدم . وبالجمل : فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه ، فلا تكون نفس العدم ، وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس قبل كبعد .

وتلخيصه : أن ههنا شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ، ولا بعده قبل ، وأما هذه الأشياء فيمكن فيها ذلك ؛ لأننا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك ولا بعده ، فهذه إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر . فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم ، والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولم يلاحظ ذلك . بل اعتبر الذاتان من حيث مفهومهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر ، فذلك الامر هو الذي نسميه بالزمان . والجواب عن الثاني : أن ذلك اعتبار عقلي ، فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً ، وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج

المقصد الثامن : في حقيقة الزمان وفيه مذاهب : —

أحدها : قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدياً لا يجامع فيها البعد القبل ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فمع عدم الزمان زمان ، هذا خلف . وجوابه من وجوه :

الاول : أن هذا ينفي انتفاء الزمان ولا ينفي عدمه ابتداء ، لانه لا يصدق لو عدم أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده ، والمدم بعد الوجود أخص من العدم ، فلا يوجب امتناعه امتناعه

الثاني : النقص بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فانه ليس بالزمان لما قلنا ، فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك

الثالث : أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح أن لو كان للعدم معروضا للتأخر وأنه محال ، فانه أمر موجود ، إذ لولاه لم يمكن اثبات الزمان ، ومالا ثبت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف ، كيف يعرض له التقدم والتأخر ، اللهم الا بحسب الفرض الذهني

وثانيتها : أنه الفلك الأعظم لأنه محيط بالكل ، وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني

وثالثها : أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة ، وهو من جنس ماقبله ورابعها : ما ذهب اليه أرسطو من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم واحتج بأنه متفاوت ؛ فهو كم ؛ وقد ثبت امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون مركبا من آتات متتالية ؛ بل كما متصلا ؛ فهو مقدار ؛ وليس مقدارا لأمر قار ؛ والا كان قارا ؛ فهو لطيفة غير قارة وهي الحركة ، ويمتنع انقطاعها للدليل الذي أثبت به المذهب الاول بعينه ؛ فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة ؛ لأن الحركة المستقيمة تنقطع لتناهي الأبعاد ؛ ووجوب سكون بين كل حركتين ؛ وهي الحركة الفلكية يقدر به كل الحركات فيكون مقدارا لأمر عاب ؛ لأن الأكبر يقدر بالأصغر ولا يعكس ؛ فيقال هذا الترسخ كذا رحا ، وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا أصبعان فالأصغر يعد الأكبر ؛ والأكبر لا يعد الأصغر ؛ وقد علمت ان أمرع الحركات هي الحركة اليومية ؛ فالزمان مقدار الحركة اليومية وهو المطلوب ؛ والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة .

الأول .. كل قابل للتفاوت كم ؛ وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته

الثاني .. امتناع الجزء الذي لا يتجزى .

الثالث .. امتناع عدمه . والدليل قد عرفت ما فيه

الرابع .. أن بين كل حركتين سكونا

الخامس .. أن له محلا إما لوجوده أو لعرضيته ولم يثبتا ؛ وبسطه وجهان :

الأول : لو وجد لكان مقدارا للوجود المطلق ؛ وبالتالي باطل . أم الملازمة

فلأننا كما نعلم أن من الحركات ماهو موجود ؛ ومنها ما كان موجودا

ومنها ما سيوجد . نعلم أن الله تعالى موجود ؛ وكان موجودا ؛ وسيوجد ؛ ولو

جاز أنكار أحدهما جاز إنكار الآخر . وأما بطلان اللازم ، فلأنه أما غير قار

فلا ينطبق على القار ؛ أو قار فلا ينطبق على غير القار ؛ فان قيل .. نسبة المتغير

الى المتغير هو الزمان ؛ والى الثبات الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت السرممد .

قلنا .. قعقة ما تحتها طائل .

الثاني : أن الحركة تقال للكون في الوسط . وهو أمر مستمر من المبدأ

إلى المنتهى ، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا ، وللممتدة من المبدأ إلى المنتهى ،

ولا وجود لها في الخارج اتفاقا . فلو كان مقدارها لم يوجد

وخامسها : مذهب الأشاعرة أنه متجدد يقدر به متجدد ، وقد يتعاكس

بحسب ماهو متصور للمخاطب ، فإذا قيل : متى جاء زيد ؟ يقال : عند طلوع

الشمس ، إن كان مستحضرا لطلوع الشمس ، ثم إذا قل غيره : متى طلع الشمس ؟

يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لحجى زيد . ولذلك اختلف بالنسبة

إلى الأقوام . فيقول القارى : لا تينك قبل أن تقرأ أم الكتاب ، والحرة :

لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة ، والصبي : ينطبخ البيض إذا عددت ثلثمائة ،

والتركي : بقدر ما ينطبخ مرجل لحما ، وعلى هذا كل بحسب ماهو مقدر عنده

يقدر غيره .

المقصد التاسع في المكان : وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه بهنا وهناك ، وأنه ينتقل منه الجسم وإليه ، وأنه مقدر له نصف وثالث ، وأنه متفاوت فيه زيادة وتقصان ، ولا يتصور شئ منها للعدم المحض ، وشكك عليه بأنه لو وجد ظاهراً متحيزاً فله مكان وتتسلسل ، أو حال في المتحيز ، فأما الجسم الذي فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان ، وأيضاً : فينتقل بانتقاله ، وأما جسم غيره ، إما بالمدخلة فيلزم تداخل الجسمين ، وإما بالمماس ؛ ولكل جسم مكان بالضرورة ؛ فيلزم التسلسل ؛ وعد تناهى الاجسام ، وسنبطله . وإما لامتحيز ولا حال فيه ، فلا إشارة إليه . وأنه باطل بالضرورة ، وأيضاً : فلا يمكن حصول الجسم فيه . والجواب . أن وجوده ضروري ، وما ذكرتم تشكيك في البديهي ، وأنه مفسطة لا تستحق الجواب ، وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذهب حله . ثم أنه خارج عن المتمكن ؛ وإلا انتقل بانتقاله ضرورة امتناع امتكالك الكل عن الجزء .

قال بعض قدماء الحكماء : انه هو الهيولي ، فانه يقبلى تعاقب الاجسام ولا يخفى أن حاصله : المكان يقبل تعاقب الاجسام ، والهيولي يقبل تعاقب الاجسام ، فهو هو ، وقد عرفت بطلانه ، وأنه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وهذا المذهب ينسب الى افلاطون . ولعله اطلق الهيولي عليه باشتراك اللفظ . وقال بعضهم : إنه الصورة ، لأن المكان هو المحدد للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك ، وهو من النمط الاول ؛ إلا أن يزداد عليه ، والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد . ويبطل بأن الذاتين قد يشتركان في لازم . ثم الجسم منطبق على مكانه مالى له ، والمكان محيط به مملوء منه ، ولا يتصور ذلك إلا بالملاقاة ، إما بالتمام ، وتسمى المدخلة ؛ فيكون هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم ، وإما لا بالتمام ، بل بالأضراف ، وتسمى المماس ؛ فيكون هو السطح الباطن للحاوي ، المماس

لظاهر من المحوى ، فإذا المكان إما البعد وإما سطح الحاوى ، فإذا بطل أحدهما
تمين الثانى ، والبعد إما موجود أو مفروض . فهذه ثلاثة احتمالات .
الاحتمال الأول : أنه السطح الباطن من الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من
المحوى ، وهو مذهب ارسطاطاليس ، وعليه المتأخرون من الحكماء ؛ كابن سينا
والفارابى ؛ وإلا لكان هو البعد لما مر ؛ وأنه محال .. أما المفروض فلما مر أنه
موجود ، وأما الموجود فلوجهين : —

الأول : أن البعد إما أن يقبل لذاته الحركة ، أولا . والتميمان باطلان .
أما الأول .. فلا أنه لو قبل الحركة فمن مكان إلى مكان ، فله مكان وتسلسل ؛ وأنه
محال . وكيف وجميع الأمكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله ؟ فله مكان ، فذلك
المكان داخل فى الأمكنة لأنه أحدها ، وخارج عنها لأنه ظرف لها . هذا خلف
وأما الثانى .. فلا أن البعد إذا لم يقبل الحركة فالجسم لا يقبلها ؛ لما فيه من
البعد ؛ فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد ، فامتناع حركة البعد مستلزم
لامتناع حركة الجسم ، واللازم باطل ، فكذا الملزوم .

الثانى : لو كان المكان هو البعد ، ولجسم بعد حال فيه ، فإذا حصل الجسم
فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان ، فيجتمع فى الجسم بعد ان
وأنه محال بالضرورة . ولو جاز لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة . وأيضا :
فانه حكم ثبت للتحيز بذاته وهو البعد ، دون المادة . وأيضا : فأنه يرفع الأمان
عن الوحدة الشخصية ، فانه يجوز كون هذا الزراع ذراعين . وأيضا : فانه يلزم
اجتماع المثليين وقد ابطلناه . والجواب :

عن الوجه الأول : أنا نختار أن البعد لا يقبل الحركة . قوله :
فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد . قلنا : ممنوع ؛ إذ البعد الذى فى الجسم
قائم بالمادة ، والذى فيه الجسم قائم بنفسه ؛ وأنهما مختلفان بالحقيقة . وما يقال :

من أن البعد قد اقتضى القيام بالحل ، وإلا لاستغنى عنه فلا يحل فيه ، وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الأبعاد .

وعن الثانى : أنا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم ، بل بعد هو فى الجسم يلزمه ، وبعد فيه الجسم يفارقه ، وامتناع ذلك ممنوع ؛ للتخالف فى الحقيقة وإن اشتركا فى كونهما بعدا ، ومنه يعلم أنه لا يلزم جواز كون الذراع ذراعين ، فأنه عبارة عن البعد الحال ، ولا يلزم اجتماع المثلين . وبالجمله .. فالأدلة فرع تماثل البعدين ، ولا يقول به عاقل . فروع : -

الأول . المكان قد يكون سطحا واحدا ؛ كالطير فى الهواء ، أو أكثر ؛ كالحجر الموضوع على الأرض ؛ فانه أرض وهواء .

الثانى : أنه قد تتحرك السطوح كلها ؛ كالسمك فى الماء الجارى ، أو بعضها كالحجر الموضوع فيه أولا .

الثالث : أنه قد يتحرك الحاوى والمحاوى معا ، كالطير يطير والريح تهب ، أو الحاوى وحده ، كالطير يقف والريح تهب ، أو المحوى وحده ؛ كالطير يطير والريح تقف .

الاحتمال الثانى : أنه بعد موجود بنفذ فيه الجسم ، وهو مذهب افلاطون . أما أنه موجود ؛ فلا أنه يتقدر ، أى يقبل التقدير بالنصف والثالث والرابع . ويتفاوت ؛ فأن ما بين طرف الطاس أقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ، ولا شئ من المعدوم يتقدر ومتفاوت . وأما أنه هو البعد ؛ فلا أنه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر ، وهو باطل لوجوه :-

الأول : أن لكل جسم مكانا ؛ فيلزم عدم تناهى الأجسام وسنبطله . لا يقال لانسلم ؛ بل تنتهى إلى جسم لا مكان له ؛ فان المحدد عندنا ليس له مكان ، بل وضع فقط ؛ لانا نقول . كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة .

أليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز؟ فما بالهم نسو ذلك وأنكروا حين الزموا به؟ كيف وأن الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد؟ وأما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها يستبدلان المكان : ولهما ثقله ، ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها ثقله ؛ لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ، ولا المكانها ثقله ، والضرورة تبطله .

الثاني : أنه لو كان المكان هو السطح ، لزم تحرك الساكن ؛ وسكون المتحرك وأما بيان الملازمة : فهو أن الطير الواقف في الهولة ساكن ، ويلزم حركته ؛ إذ ليس بالحركة إلا استبدال المكان . ولا شك أنه مستبدل للسطوح المتواردة عليه . وأن القمر متحرك ، ويلزم سكونه ؛ لأنه غير مستبدل للسطح . وقد يجاب عنه بمنع الملازمة ؛ فان الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة ، وهو غير حاصل في الطير ، حاصل في القمر . والجواب : أن تغير النسبة معلل بالحركة ، فعدمه بعدمها ، لأنه حقيقتها .

والحق : أن الحركة عندهم حالة مستمرة من أول المسافة الى آخرها تسمى التوجه ، واستبدال المكان من لوازمها فلا يتم الدليل

الثالث : أنه لو كان السطح ، لزم أن لا يكون مساويا للتمكن ، واللازم باطل . بيانه : أنا اذا أخذنا جسما فجعلناه مدورا ، كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع ، فاذا جعلناه صفحة رقيقة طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك . كان أضعاف ذلك ، والتمكن بحاله لم يزد ، وزق الماء اذا صب منه كان مماسا للماء بجميع سطحه كما كان . فقد نقص المتمكن والمكان بحاله ، والجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص وازداد مكانه ، وهو السطح الحاوي به . واذا قلنا : ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المذورات الثلاثة ،

ومما يؤيد هذا المذهب : أن المكان الذي خرج عنه الحجر فلاؤه الهواء لم سقا والسطح قد بطل ، وأن المكان مقصدا ١١ - ١٠ - ٩ - ٨ - ٧ - ٦ - ٥ - ٤ - ٣ - ٢ - ١ -

في اثبات الجهة بأنه موجود ، فالمكان الذي يقصده الثقيل - وهو أن ينطبق مركزه على مركز الأرض - موجود ولا سطح ، وكذا ما يقصده الخفيف ، وهو أن ينطبق محيطه بحيط المحدد . وأيضا : فمن المعلوم أن المتحرك مالى لمكانه ، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون في كل جزء جزءا ، والسطح ليس كذلك وأيضا : فيكون الجسم في مكان محججه لا بسطحه ، وربما ادعى الضرورة في أنا إذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء . كان بين أطرافه بعد قطعاً ، فكذا عند ما فيه ماء أو هواء ، وأيضا : فإله مقعر ومحدب ، نسبة سطحية إلى المحيط ، والمحاط واحد ، فيلزم أن يكون له مكانان . والتسمية لا كلام فيها ؛ إنما الكلام في الحقيقة

الاحتمال الثالث : أنه البعد المفروض وهو الخلاء ، وحقيقته : أن يكون الجسمان بحيث لا تماسان ؛ وليس بينهما ما يماسهما ، وجوزها المتكلمون ، ومنعه الحكماء ؛ لما مر من التقدير ، وأما خارج العالم فمتفق عليه ، فالنزاع في التسمية بالبعد ، فإنه عند الحكماء عدم محض يثبت الوهم ، وعند المتكلمين بعد ،

لهم وجهان : -

الأول : أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء ، وإلا لزم إما عدم اتصال الأجزاء ، أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية ، ولا يمتنع تماسها مثلها ، وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزى ، وأنتم لا تقولون به ، ولا يمتنع رفع أحدهما عن الأخرى دفعة ، إذ لو أرتفع بعض أحدهما دون البعض لزم الانفكاك ، وأيضا : فأى جزء أرتفع دفعة لو لم تكن صفحة ؛ كان ذلك جزءاً لا يتجزى ، وهو محال عندكم فإذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الخلاء ضرورة ، وأن الهواء إنما ينتقل إليه من الاطاف ، ويمر بالأجزاء بالتدريج ، ويصل بالآخرة إلى الوسط ، فعند كونه على الأطراف يكون الوسط خالياً ، وهذا الزامى ، فإن عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه ، بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة ، ولا يتم هذا الزام إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة ، أى في آن ، والحكيم يمنعه ، فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده

في زمان ، وأنه منقسم إلى غير النهاية ، ففي زمان أرتفاعها يملك الهواء من طرفها إلى الوسط .

الثاني : أنه لولا وجود الخلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقية ، واللازم باطل بالضرورة . بيان الشرطية : أن الجسم المتحرك ينتقل إلى مكان ، والقرض أنه مملوء بجسم آخر ، وهو ينتقل من مكانه ، اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ، ولا ينتقل إلى مكان الاول ، لأن انتقاله إليه . مشروط بانتقال الاول عنه ، وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن مكانه إليه ، فيدور ، فهو اذا ينتقل إلى مكان جسم آخر ، والكلام فيه كافي الاول ، ويتسلسل . وهذا أيضا الزامى ؛ فان عند المتكلمين قد يعدم الله الجسم الذي قدامه ، ويخلق جسما آخر في مكانه ، ولا يتم هذا الا لزام إلا بابطال التخلخل والتكاثف ، والاجاز أن يتخلخل ما خلفه ، ويتكاثف ما قدامه ، إلى غاية ما يطبع لذلك بحسب قوة الحركة وضعفها . فان قيل : التخلخل والتكاثف لكثرة الخلاء وقلته ، قلنا : ممنوع : بل لأن الهیولی أمر قابل للمقدار الصغير والكبير ؛ إذ لا مقدار لها في حد نفسها ، وسيأتي ذلك . ويمكن الجواب ، بمنع بطلان الدور فانه دور معية ؛ فان انتقال الجسم عن المكان ، وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معا ؛ كجزاء الحلقة التي تدور على نفسها . وبالجملة . . فان أراد بالتوقف امتناع الانفكاك ، فقد يتعاكس وليس بمحال ، وإن أراد امتناع الانفكاك بنعت التقدم ، منعناه ههنا . احتج الحكماء بوجوه :-

الاول : لو وجد الخلاء ، فلنفرض حركة ما في مسافة خالية . فهي في زمان وليكن ساعة ، وأخرى مثلها في ملء ، فتكون في زمان أكثر ، ضرورة وجود المعاق ، ولتكن في عشر ساعات ونفرض مثلها في ملء آخر ، قوامه عشر قوام الاول ، فتكون في ساعة أيضا . لأن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاق ، وهو القوام ؛ فان كان المعاق عشرا كان الزمان عشرا ؛ واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء ، مع أنه لا معاق . والحركة

في الملة الرقيق وهو معاق، كلاما في ساعة، فيكون وجود المعاق وعدمه سواء، هذا خلاف . والجواب : أنه مبني على مقدمة واحدة ، وهي أن تفاوت زمانى الحركتين بحسب تفاوت المعاقين ، وذلك انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها تقتضى زمانا، والا كان الزائد على ذلك القدر هو الواقع بازاء المعاق، فيكون تفاوت ذلك القدر بحسب تفاوت المعاقين، لأصل الحركة، ففي المثال المفروض: تكون ساعة لأصل الحركة، وتسع ساعات باراء المعاق ، وتكون حصّة القوام الرقيق عشرا منها، وهو عشر تسع ساعات، وهي تسعة أعشار ساعة، فيضاف الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركة في ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة ،

ومن المتأخرين من أشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضى زمانا لذاتها، وإلا لكانت أسرع الحركات ؛ ولا يتصور ؛ لأنها واقعة في زمان، والزمان منقسم الى غير النهاية، فيكون له نصف ، ولو فرض وقوعها فيه كان الحركة أسرع منها بالضرورة ، وهذا إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان ممكن وأنى له الا بحسب التوهم ؟ وأيضا : فان الكلام في تلك الحركة المخصوصة ، لافى مطلق الحركة

الثانى : الجسم لو حصل فى الخلاء كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح، لثشابه اجزائه ، إذ اختلاف الأمثال بالمادة . والجواب : أن كل العالم لا اختصاص له بحيز، فإنه مالى للأحياز . فان قيل : الكلام فى كل جزء، قلنا : لعل الاختصاص لتلاؤم الأجزاء وتنافرها .

الثالث : أنه إذا رمى حجر إلى فوق فلولاً معاوقة الملة لوصل الى السماء . والجواب : أنه إنما ينفى كون ما بين السماء والأرض كله خلاء ، ولا ينفى وجود الخلاء مطلقاً، لجواز أن يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء ، وفيما بينهما خلاء كثير ، وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حمية .

الأولى : السراقات . فإنه إذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء ، وإذا سد

وقف، وليس ذلك إلا لأنه لو خرج لزم الخلاء .

الثانية : الزرائع . فانه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء ، ولو وجد خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره ، فلا يخرج عنها .
الثالثة : ارتفاع اللحم في الحجة بالمص ، وما هو إلا لأنه ما يص من الهواء ويخرج منها يستتبع ما يلزمه قسرا ، ضرورة دفع الخلاء .
الرابعة : وكذلك الماء في الأنبوبة مع ثقله ، وما ذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء .

الخامسة : إنا إذا وضعنا أنبوبة في قارورة وسددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها . فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها أنكسرت الى خارج ، وإذا أخرجنها عنها انكسرت الى داخل ، ولولا أنها مملوءة . لم تكن كذلك . والجواب : أن شيئا منها لا يفيد القطع ؛ لجواز أن يكون بسبب آخر لانعرفه ، فهي أمارات وأعلم أن الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأقادتها بقينا حدسيا ، لا يقع به للخصم إلزام . فروع :

الأول : من قال بالخلاء ، منهم من جعله بعدا ، فإذا حل في مادة الجسم ، وإلا فخل ، ومنهم من جعله عدما صرقا كما مر .

الثاني : منهم من جوز أن لا يملأه جسم . ومنهم من لم يجوزه .

الثالث : قال ابن زكريا : في الخلاء قوة جاذبة ، ولذلك يحتبس الماء في السراقات ، وقال بعضهم : فيه قوة دافعة إلى فوق ، فإن التخلخل يفيد خفة .

المرصد الثالث في الكيفيات : وفيه مقدمة وفصول

المقدمة في تعريفه وأقسامه :

أما تعريفه : فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ، ولا

يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير، وهذا رسم ناقص، وهو الغاية في الاجناس العالية ، ويجوز بالامور الوجودية والعدمية بشرط أن تكون أجلى ، فلا يصح أن يقال : الجوهر مالم ليس بعرض ، والكم . مالم ليس بكيف ولا ابن ، الى آخر المقولات واحترزنا بقولنا : لا يقتضى القسمة عن الكم . وبقولنا : اللاقسمة عن الوحدة والنقطة ، عند من قال انهما من الاعراض . واقتضاء أولياء عن العلم بعلوم واحد وبعلومين . وبالاخير عن النسب

وأما أقسامه : فهي أربعة : المحسوسة ، والنفسانية ، والمختصة بالكميات ، والاستعدادات . ومأخذا الحصر هو الاستقراء . ومنهم من أراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها :

الاول : انه اما أن يختص بالكم أولا ، وهذا اما محسوس أولا . وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال . قلنا : ولم قلتم ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الانفس ؟ غايته أنا لم نجد ما كمال هو الاستقراء ، فلنعول عليه أولا

الثاني : قال ابن سينا : ان فعل بالتشبيه فمحسوس ، والا ، فان تعلق بالكم فذاك ، والا ، فللجسم ، إما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا . قلنا : لم قلت : أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه ، وينتقض بالنقل والخفة ؟ ولم قلت ان غيرهما ليس كذلك ؟ وأيضا : فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث . إما أن يتعلق بوجود النفس أولا ، والثاني إما أن يتعلق بالكمية أولا ، والثاني إما استعداد أو فعل : قلنا : ولم قلت أن الاخير المحسوسة ؟
الرابع : إما أن يفعل بالتشبيه أولا ، والثاني إما أن لا يتعلق بالاجسام أو يتعلق ، والثاني إما من حيث الكمية أو الطبيعة ، ولا يخفى ما فيه ، مع أنه يعضم الكيفية المختصة بالاعداد

الفصل الاول * في الكيفيات المحسوسة

وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات ، والا فانفعالات ، وانما سميت الأولى بذلك لوجهين :

الأول : أنها محسوسة ، والاحساس انفعال للحاسة .

الثاني : أنها تابعة للمزاج ، إما بشخصها كخلاوة العسل ، أو بنوعها كحرارة النار ، فلها وان كانت ثابتة لبسيط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل . ثم انهم انما سمو القسم الثاني انفعالات ، لأنها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات ، فسميت بها تمييزا لها ، وهو يشارك القسم الاول في سبب التعمية ، لكن حاولوا التفرقة ، فخرم اسم جنسه لما قلنا . وأنواعها خمسة بحسب الحواس الخمس : - النوع الاول الملموسات ، وفيه مقاصد :-

المقصد الاول : في الحرارة وفيها مباحث :-

أحدها : في حقيقتها . . قال ابن سينا : الحرارة تفرق المختلقات وتجمع المتماثلات ، والبرودة بالعكس . وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة ، فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة ينفعل اللطيف منه أسرع ، فيتبادر إلى الصعود اللطيف فالألطف ، دون الكثيف ، فيلزم بسببه تفريق المختلقات ، ثم الأجزاء تجتمع بالطبع . فان الجنسية علة الضم ، والحرارة معدة للاجتماع ، فنسب إليها ، ومن جعل هذا تعريفا للحرارة فقد ركب شططا . لأن ماهيتها أوضح من ذلك . ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها . فعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة .

واعلم أن هذا إنما ثبت إذا لم يكن الائتصاص بين بسائط ذلك المركب شديدا . وأما إذا اشتد الائتصاص وقوى التركيب فالنار لا تفرقها ، فان كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة

(*) تنبيه هذا الفصل غير مقرر حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

مقاربة كما في الذهب، فأدته الحرارة سيلانا، وكما حاول الخفيف صعودا منعه الثقل
فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران، ولولا هذا العائق لفرقها
النار، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق،
وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكثيف لقلته. كالنوشادر، أولا
ففيده تليينا كما في الحديد، وإن غلب الكثيف جدا لم يتأثر كالصلق.

تنبيه: الفعل الأول لها التصعيد، والجمع والتفريق لازمان له. ولذلك
قال ابن سينا في الحدود: أنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق
لأحداثها الخفة، فيحدث عنه أن تفرق المختلقات، وتجمع المتماثلات، وتحدث
تخلخلا من باب الكثيف، وتكتفا من باب الوضع لتحليله الكثيف، وتصعيده
اللطيف، وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات، كأجراء الماء، وتصعدها بالتبخير،
وقد تجمع المختلقات، كصفرة البيض وبياضه. وبجواب بأن فعلها في الماء إحالة له إلى
الهواء، لا تفريق، وفي البيض إحالة في القوام، لا جمع، وستفرقه عن قريب.

ثانيها: كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل، يقال أيضا: لما تحس حرارته
بالفعل، ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه؛ كالأدوية الحارة، ويسمى حارا
بالقوة. ولهم في معرفته: التجربة. والقياس، فباللون وهو أضعفها، وبالطعم
والرائحة، وسرعة الانفعال مع استواء القوام أو قوته.

ثالثها: الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية
لاختلاف آثارها، فيفعل حر الشمس في عين الأعش ما لا يفعله حر النار؛
والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية، ومنهم من جعلهما من
جنس واحد. فالغريزية النارية، واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به
التئام، فاذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها عسر عليها، والفرق أن أحدهما
جزء المركب والآخر خارج عنه.

رابعها: أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققة، قيل: فيجب أن

تسخن الافلاك، ويتسخن مجاورتهم العناصر، فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة ، ولا بد مع المقتضى من وجود القابل ، فلا تسخن ، فلا تتسخن بالمجاورة ، والعناصر للملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتتسخن ، ولهم كلام مناقض لهذا ، فسيأتيك أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك ، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبيث فيمنعها ملاسة السطوح خامسها : البرودة . قيل : عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا ، احترازا عن الفلك ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملاسة ، ويبطل أنها محموسة والعدم لا يحس . لا يقال : المحسوس ذات الجسم ، لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم ، وذات الجسم باقية ، بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة

المقصد الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث :

أحدها : الرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال . قال ابن سينا فيجب أن يكون الاشد التصاقا أرطب ، وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء ، فهي سهولة قبول الاشكال وتركها . قلنا : هو أدوم التصاقا لأسهل . ويرد ذلك في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال . إذ الادوم شكلا أيبس . وأيضا : فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها ، والعسل وان سهل اتصاله لكن يعسر انفصاله ، ثم يبطل تفسيره بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطبا : واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا ، فيجب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك . وبطلانه بين ، وربما أزموا أن النار يابسة عندكم . وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء ، لأنها أرق قواما . والجواب : منع ذلك في النار البسيطة ، وما عندنا مركب من الهواء

وثانيها : أن الرطوبة مغايرة للسيلان ، فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ، وقد يوجد فيما ليس برطب كالرمل السيال

وثالثها : أن اليبوسة تقابل الرطوبة ، فهي إما عسر الالتصاق والانفصال

أو عسر التشكل وتركه . قال الامام الرازي : من الاجسام مايسهل تفرقه ويصعب اتصاله ، إما لذاته وهو الياسر ، وإما للحامات بين أجزائه الصلبة ، وهو الهش ، ومنها ما هو بالعكس ، فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج . قال : وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت

المقصد الثالث : في الاعتماد وفيه مباحث :-

أحدها : الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما . وقيل : هو نفس المدافعة . وقد اختلف فيه المتكلمون . فنفاه الاستاذ أبو إسحاق وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة ، ومنعه مكابرة للحس ؛ وهذا إنما يتم في نفس المدافعة . وأما إثبات أمر يوجبه فلائنه لولاه لم يختلف الحجة ان المرميان من يد واحدة ، اذا اختلفا في الصغر والكبر ، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها . وستقف في أثناء البحث على زيادات تفيدك .

ثانيها : أن المدافعة غير الحركة ، لأنها توجد عند السكون ؛ فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ، وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة .

ثالثها : له أنواع بحسب أنواع الحركة . فقد يكون إلى العلو والسفل ، وإلى سائر الجهات . وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا ؟ فهو نزاع لفظي .

وأعلم أن الجهات ست ، أخذها العامة من جهات الانسان ، التي هي التقدم والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت ، والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية . وأنه وهم .

أما الأول : فلائنه اعتبار غير منوع . ولذلك قد تتبادل ، فيصير اليمين شمالا وبالعكس . وله كذا . والى ، لوجدت جهات غير متناهية بحسب

وأما الثانى : فلائنه ليس فى الجسم بعد بالفعل ، والمفروضة لانهاية لها .
ففى المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه ؛ بل الحق
أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير . وجعلها القاضى أمرا واحدا ، فقال :
الاختلاف فى التسمية ، وهى كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفلى ثقلا ، وإلى
العلو خفة ، وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد . قال الآمدى :
وهو الاشبه بأصولى أصحابنا ؛ إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت ، وقد
تجتمع لوجهين : —

الاول : أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فأنه يجد فيه مدافعة هابطة
والمثعلق به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة
الثانى : أن الحبل الذى يتجاذبه أثنان إلى جهتين . فانه يجد كل واحد
فيه مقاومة الى خلاف جهته . قال الآمدى : ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد ، لم
يكن أبعد من القول بالاتحاد .

رابعها : قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل . فتكون المدافعة الطبيعية
نحو أحدهما ، فالموجب للصاعدة الخفة ، وللهابطة الثقل ، وكل منهما عرض زائد على
نفس الجوهر ، وبه قال القاضى والمعتزلة والفلاسفة : ومنعه طائفة ، منهم الأستاذ
أبو اسحاق قال : لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلا وآخر خفيفا ؛ بل الثقل
طائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة طائدة الى قلتها ، ويطلبه : أن الرق اذا
«لىء ماء ثم أفرغ الماء ، وملئ زبيقا فان وزن ما يملأؤه من الزبيق يكون أضعافا
مضاعفة لوزن ما يملأؤه من الماء ، مع تساوى الأجزاء ضرورة لتساوى الحاصر
لها . إلا أن يقال بأن فى الماء خلاء لايسيل الماء إليه طبعاً . فكان يجب أن
تكون زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزبيق عليها ، وهو ربما كان أكثر من
عشرين مثلاً ؛ فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء ، فالفرج بينها
عشرون مرة مثل الأجزاء ، وأنه ضرورى البطلان ، يكذبه الحس .

خامسها : الحكيم يسمى الاعتماد ميلا، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام ، طبيعي ، وقسرى ، ونفسانى ؛ لأنه إما بسبب خارج عن المحل ، وهو القسرى ، أولا ، فاما مقرون بالشعور، وهو النفسانى ، أولا ، وهو الطبيعى ، وكذا الحركات . ويفتقض ذلك بحركة النبض ؛ لأنهم حصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة ، وهى ليست شيئا منهما ، وكونها ليست احدى الأخرين ظاهر ، فان لم يحصروها فيهما كانت طبيعية .

أما الميل الطبيعى : فأثبتوا له حكيمين : -

الأول . أن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ، ولا بالقسر والارادة ؛ إذ لو تحرك فى مسافة ما ، فى زمان ، وليكن ساعة ، ولذى الميل فى تلك المسافة فى أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق ، وليكن عشر ساعات ، فلا آخر ميله عشر ميل الأول فى ساعة أيضا ؛ اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلىن فتكون الحركة مع المعاق كهى لامعه ، وقد عرفت مثله بما فيه فى مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا .

الثانى : أن الميل الطبيعى يعدم فى الحيز الطبيعى ، وألا فاما إلى ذلك الحيز ، وانه طلب للحصول . أو إلى غيره ، فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، وهذا إنما يصح فى نفس المدافعة دون مبدئها .

وأما الميل القسرى : فأثبتوا له حكيمين :-

الأول : قد يجامع الطبيعى إلى جهة ، فان الحجر الذى يرمى إلى أسفل يكون أمرع نزولا من الذى ينزل بنفسه .

الثانى : انهما هل يجتمعان إلى جهتين ؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا ، لامتناع المدافعة إلى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة . وإن أريد مبدئها فنعم . فان الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتتا فى قبولهما للحركة ، وفيهما مبدا المدافعة القسرية قطعاً ، فلو لا مبدأ المدافعة الطبيعية لماتفاوتتا .

وأما الميل النفسانى : فهو الإرادى ، وسيأتى فى أبحاث الإرادة ما تعطفه إليه

سادسها : في اختلاف المعترلة في الاعتمادات ، فمنها : أنهم بعد الاتفاق على انقسامها الى لازم ، وهو النقل والخفة ، ومجتلب ، وهو ماعداها ، كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفلى ، أو هما الى سائر الجهات . قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد ؟ فقال الجبائي نعم : كالحركات التي تجنب بها ، ويبطله : أنه تمثيل خال عن الجامع ، وأنى يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها ؟ وأيضا : فانفرق قائم . فان اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين ؛ فانه اذا تحرك الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة الحصول في حيز غير الاول ، واجتماع الكونين محال ضرورة . فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين ، وهي مفقودة في الاعتمادين فيبطل القياس . وقال ابنه : لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة ، وهل يتضاد اللزمان أو المجتلبان ؟ تردد قوله فيه . أما الاول : فلما علمت أن الحجر الذي يرفع الى فوق ، فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع ، وصاعدة يجدها الرافع له . وأما الثاني : فللجبل المتجاذب . فتارة قال : فيه مدافعة للجاذبين يجدها بالضرورة ؛ إذ لولا جذبه لم يتحرك ضرورة . وتارة قال : لا مدافعة فيه ، وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك . ومنها : أن الاعتمادات هل تبقى ؟ فمنعه الجبائي ، ووافق ابنه في المجتلبة ، دون اللازمة . للجبائي وجهان : - الاول : لو بقي اللازم بقي المجتلب ؛ لانه يشاركه في أخص صفة النفس ؛ وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا ؛ وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم . قلنا : لانعلم كونه أخص صفة النفس ، بل ذلك هو كونه لازما

الثاني : لافرق في الاعراض التي يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره . قلنا : تمثيل ، وأما أبو هاشم فيدعى الضرورة ، والملاحظة حاكمة به كما في الانوان والطعوم . ومنها : أنه قال الجبائي : موجب الثقل الرطوبة ، وموجب الخفة اليبوسة ، فاننا إذا عرضنا الثقل على النار كالذهب ذاب وظهرت وطوبته ، وإذا عرضنا الخفيف عليها تكلس وترمد ؛ إذ زيده ييبس ، ومنعه أبو هاشم وقال :

بل هما كفتان حقيقتان لما ذكرنا في زقي الماء والزبيق . والجواب : أن يقال :
الرمولة التي في الذهب الدائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما
قبل مماسة النار . وإنما تحدث فيهما عندها وهما قبل سيان في اليبس . وأما
أن يقال : بأن الأجزاء المائية موجودة في الذهب مع صلابته ، وكذا في
الاحجار التي تجعل مياها بالحيل كما يفعله أصحاب الآكبر قبل إذابتها ،
فخرج عن حيز العقل . ومنها أنه قال الجبائي : الجسم الذي يطفو على الماء إنما يطفو
للهواء المتشبث به . ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخرى
راسبة . وفيه نظر . لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أقامهما حالة موجبة
للتلازم مانعة عن الانفصال . وقال ابنه : أنه للثقل والخفة وهما أمران حقيقيان
عارضان للجسم كما مر ، ويلزمه أمران : —

الأول : أن الحديد يرسب ، فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ، مع أن
الثقل في الحالين واحد .

الثاني : أن حبة حديد ترسب ، وألف من خشب لا يرسب .

تقرير : قال الحكماء : الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت ،
وإن كان مثله في الثقل نُزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من
الماء ، وإن كان أخف منه نُزل فيه بعضه ، وذلك بقدر ماله ملى مكانه ماء كان
موازنا لذلك الجسم كله ، ومنها أنه قال : للهواء اعتماد صاعد لازم ، ويلزمه أن
لا يصعد ولا يطفو الخشبة ، بل ينفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا ، وقد عرفت
ما فيه . كيف والهواء الذي فيه لم يبق على كفيته ؟ ومنعه ابنه . بل اعتماده
مجتلب ، ويرد عليه أن الزق المنفوخ المقسور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد
بما يتعلق به من جسم ثقيل ، ولو حل وكأوه شق الماء وخرج ، فلولا اعتماده
الصاعد لم يكن كذلك . وفيه نظر . . لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له وإخراجه

من ذلك الموضع بثقل وطأته . ومنها أنه قال : لا يولد الاعتماد شيئاً لحرارة ولا سكونا ؛ بل المولد لهما هو الحركة كما نشاهده في حركة اليد بحركة المفتاح وفي حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده ، إما طبعاً أو قسراً . وقال ابنه : المولد لهما هو الاعتماد لوجهين : —

الأول : أنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ، فان الدعامة تمنعه عن ذلك . ثم اذا أزيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة ، وما هو إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه .

الثاني : حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر ؛ إذ مالم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه ؛ لامتناع التداخل ، والمتأخر لا يولد المتقدم . وقال ابن عياش : بتولدهما من الحركة تارة . ومن الاعتماد أخرى ؛ لمتسكيهما . ومنها أنه قال في الحجر المرمى إلى فرق إذا عاد ما وبأن حر كته الهابطة متولدة من حر كته الصاعدة . وقال ابنه : بل من الاعتماد الهابط ، وهذا فرع الخلاف الذي قبله . وعلى الرأيين فيه تحكم .

أما الأول .. فلا أنه إذا قيل : كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فانها تولد هابطة فهو تحكم ، بل كان يجب أن يذهب الى غير النهاية . وأما الثاني .. فلا أن الاعتماد لا كان يوجب النزول فليوجبه أولاً . هكذا قيل . وفيه نظر . لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ . فليست طبقاتها متماثلة ، فقد تنتهي إلى ما يوجب النازلة . والاعتماد اللازم مغلوب في الأول بالاجتلب ، ثم يضعف الاجتلب قليلاً قليلاً حتى يصير مغلوباً ؛ وحينئذ : يوجب النزول . ومنها أنه قال أكثر المعتزلة : ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم ولا الاجتلب . وقال الجبائي : لا أستبعد ، وربما نصر مذهبهم بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ، ثم يغلب النازل فينزل ، ولا بد بينهما من التعادل ، وعنده يكون السكون ، وهو لا يوافق مذهبهم ، إذ بحث

توليد الاعتماد لهما خلاف أصله؛ بل حقه أن يقول: الحركة الأخيرة توجب سكونا ثم حركة، فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم. وبالجملة: فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم.

المقصد الرابع: الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز، واللين عدم الصلابة مما
من شأنه ذلك، احترازاً عن الفلك؛ فهو عدم مدكة لها، وقيل: بل كيفية بها يطبع الجسم للغامز فهو ضدها.

المقصد الخامس: الملاسة عند المتكلمين: استواء بعض الأجزاء،
والخشونة عدمه. وعند الحكماء: كفتيتان قائمتان بالجسم وقيل: بسطح الجسم.
النوع الثاني: المبصرات

وهي الألوان والأضواء. وأما ماعداهما من الأشكال، والصغر، والكبر، والقرب، والبعد، فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما.
واعلم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما. وما يقال: من أن الضوء كال أول للشفاف من حيث هو شفاف، أو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر، ومن أن اللون بعكسه؛ فتعريف بالأخفى، ولنجعل مباحثهما قسمين:
القسم الأول في الألوان. وفيه مقاصد: -

المقصد الأول: قال بعض: لا وجود للون، وإنما يتخيل البياض من مخالطة
الهواء المضى للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً، كما في ربد الماء، وفي الثلج، وفي البلور والزجاج المسحوقين. وفي موضع الشق من الزجاج النخين، والسواد يتخيل بضد ذلك. ومنهم من قال: الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء، فإن الثياب إذا أبتلت مالت إلى السواد. قيل: السواد لون حقيقي فإنه لا ينسلخ بخلاف البياض. وقيل ابن سينا في موضع من الشفاء: لا أعلم حدثت البياض بطريق آخر. وفي موضع آخر: قد يحدث لوجوه: -

الأول: أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه، ولم تحدث النار فيه هوائية

لأنه بعد الطبخ أثقل :

الثاني : الدواء المسمى بلبن العذراء ، وهو خل طبخ فيه المر دارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل ، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى ، فيبيض ثم يجف ، فليس لأن شفاها تفرق ودخل فى الهواء .

الثالث : الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى ؛ فمن الغبرة فالعودية ، ومن الحمرة فالقنمة ، ومن الخضرة فالنيلية . ولولا اختلاف ماتركب عنها لأتحد الطريق .

الرابع : الضوء لا ينقل السواد تجربة ، فلو لم يكن إلا سواد وبياض ، وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس : إن الطبخ يفعل فى الجص والنورة ما لا ينعله المحق والتصويل ، وإذا قد تقرر ذلك ، فإنه قد اعترف بأن لا بياض فيما ذكره من الأمثلة ، ويلزم السفسطة والحق : منعه ، والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض . وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء : فى كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها .

ومن اعترف بوجودهما قال : هما الأصل والبواقى تحصل بالتركيب ، فانهما إذا خلطتا وحدهما حصلت الغبرة ، ومع ضوء كفى الغمام والدخان الحمرة ، فالقنمة ، ومع غلبة الضوء الصفرة ، وإن خالطها سواد فالخضرة ، ومع بياض الزنجارية ، ومع قليل حمرة النيلية .

وقال قوم : الأصل خمسة ، السواد ، والبياض ، والحمرة ، والصفرة ، والخضرة ، وتحصل البواقى بالتركيب ، بالمشاهدة

والحق : أن ذلك يحدث كيميائيات فى الجص . وأما أن كل كيميائية فهو من هذا القبيل ، فشىء لا سبيل إلى الجزم به .

المقصد الثانى : قال ابن سينا وكثير : الضوء شرط وجود اللون ، فاللون إنما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء ، وأنه غير موجود فى الظلمة ؛

الإنسجم مستبعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين ؛ فإنا لا نراه . فذلك إما لعدمه ، أو لوسود العائق ؛ وهو الهواء المظلم . والثاني باطل ؛ لأن الهواء غير مانع من الأبصار . فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج ، والهواء الذي بينهما لا يعوق عن رؤيته . والمشهور : وهو مختار الإمام الرازي ، أنه شرط لرؤيته ، فإن رؤيته زائدة على ذاته ، والمتحقق عدم رؤيته في الظلمة ، وأما عدمه فلا . والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به ، فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان ؛ بل الضوء المحيط بالمرئي . قال ابن الهيثم : إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء . فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون ، فإذا اتت طبقات الأضواء انتفى طبقات الألوان ، وهذا يوجب أن هذه الألوان تفتنى في الظلمة ، ويحسد منه انتفاء اللون مطلقا . وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله الله في الحى ، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها . وانما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك لها في مواضعها .

المقصد الثالث . الظلمة عدم الضوء صما من شأنه أن يكون مضيقا ، والدليل : على أنه أمر عديم . رؤية الجالس في الغار الخارج ولا عكس . وما هو إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء ، مانعا من الأبصار ، ولو قيل ، كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي ، فقد يكون العائق ظلمة تحيط به ، لم يكن بعيدا . فرب : منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية ، بعض الأشياء ؛ كالتى تلمع بالليل . ورد : بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى ؛ كما في النهار فينقل عن الضعيف ، وذلك كالهباء الذى يرى في البيت ولا يرى في الشمس ؛

القسم الثانى فى الأضواء وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : زعم بعض الحكماء . أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضى .

وتتصل بالمستضىء ، ويبطله وجهان : -

الأول : أنها إما غير محسوسة ، والضرورة فكذبها ، أو محسوسة ، فتستمر ماتحتها ، فتكون الأضواء أكثر استتارا ، والمشاهدة عكسه . وفيه نظر .. فان ذلك شأن الأجسام الملونة دون الشفافة ، فان صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهورا ، ولذلك يستعين بها الطاعنون في الحن على قراءة الخطوط الدقيقة .

الثاني : لو كان جسما لكان حركته بالطبع ، فكانت إلى جهة ، فلم يقع من كل جهة ، والتالى باطل ، وما يقوى ذلك : أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدناها فانه لا يخرج ولا تعدم ذاته ، بل كلفيته ، وهو مرادنا ، وأيضا . فالشمس اذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا في اللحظة وحركته لا تعقل فيها .

احتج الخصم . بأن الضوء متحرك ، لأنه منحدر عن الماضي . ويتبعه في الحركة وينعكس عما يلقاه . وكل متحرك جسم ، قلنا . حركته وهم محض ، وذلك حدوثه في المقابل ، ولما كان من مال تخيل أنه ينحدر ، ولما كان حدوثه تابعا للوضع من الماضي ، ظن أنه يتبعه في الحركة ، ولما كان يحدث في مقابلة المستضىء ، والمتوسط شرط في حدوثه ، ظن أن ثمة اتقالا . ويرد عليهم : الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسما .

فرع : من المعترفين بأنه كيفية . من قال : هو راتب ظهور اللون ، ويبطله : أنه اعترف أن ثمة أمرا متجددا ، فلا يكون نفس اللون . ولأنه مشترك بين الألوان كلها . وفيهما نظر .. إذ ربما يقول : المتجدد لون يحدث ، وأنه يجوز اشتراك الألوان في كونها ذات مراتب . فالمعتمد أن البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه . دون لونه . احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوى ، كاللامع بالليل ، ثم السراج ، ثم القمر ، ثم الشمس ، وما هو إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ، ولا زوال ثمة . قلنا : هذا تمثيل ، غاية تجويز أن يكون ذلك أثر .

المقصد الثاني : في مراتبه . القائم بالمضى لذاته هو الضوء ؛ كما في الشمس وبالمضى لغيره نور ؛ كما في القمر ووجه الأرض . قال تعالى « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا » والحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره هو الظل . وله مراتب : كما في أفنية الجدران ، ثم الذي في البيوت ، ثم الذي في الخادع ، وكما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها . وينقسم الى غير النهاية انقسام الكوة في الصغر والكبر ، ولا يزال يضاف حتى ينعدم وهو الظلة

المقصد الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ منهم من منعه ، وجعل شرطه اللون . فكل شرط للآخر ، والدور دور معية فلا امتناع . ويطلق أنا زى في الصبح الأفق مضيئا ، وما هو الا هواء تكيف بالضوء . وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به . والكلام في الهواء الصاف . احتج المانع . بأنه لو تكيف لأحس به ؛ كما يحس بالجدار المتكيف به . وجوابه : منع الملازمة ؛ لجواز أن يكون اللون شرطا في الأحساس به . والهواء إما غير ملون ، وإما له لون ضعيف

المقصد الرابع : إن ثمة شيئا غير الضوء يترقق على الأجسام فكأنه شيء يفيض منها ، ويكاد يستمر لونها ، وهو له إما لذاته ويسمى شعاعا ، وإما من غيره ويسمى بريقا . ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء النوع الثالث المسموعات : وهى الاصوات والحروف ومباحثه قسمان :- القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ، فقبل هو التموج ، وقبل هو القرع أو القلق .

والحق . أن ماهيته بديهية ، وسببه القريب تموج الهواء ، وليس تموجه حركة ، بل هو صدم بعد صدم ، وسكون بعد سكون ، وسبب التموج المذكور : قلع عنيف أو قرع عنيف ؛ إذ بهما انفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم

الى الجنبتين، وينقاد له ما يجاوره إلى أن تنتهى كالحجر المرمى فى الماء
المقصد الثانى : الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ، لا لتعلق
حاسة السمع به كالمرئى ، لوجوه :-

الاول : أن من وضع فمه فى طرف أنبوبة وطرفها الآخر فى صماخ انسان،
وتكلم فيه سمعه دون غيره، وما هو إلا لخصرها الهواء الحامل للصوت، ومنعها
أياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير

الثانى : أنه يميل مع الريح، كما هو الجرب فى صوت المؤذن على المنارة
الثالث : أنه يتأخر عن سببه تأخرا زمانيا ، فانا نشاهد ضرب القأس من
بعيد ، ونسمع صوته بعد ذلك بزمان ، يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعيد، وما هو
إلا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة .

احتج بأننا نسمع الصوت من وراء جدار ، ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله
فما لا يعقل . قلنا : شرطه بقاءه على كيفيته ، ولا يبعد أن ينفذ فى المنافذ
متكيفا بها . واطلاق الشكل على الكيفية تجاوز

المقصد الثالث : الصوت موجود فى الخارج . لأنه إنما يحصل فى الصماخ
وإلا لم ندرك جهته ؛ كما أن اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه لا فى
المسافة بل يميز جهته ، ولذلك نميز بين القريب والبعيد . لا يقال . إنما دركها
للتوجه منها ، ولأن أثر القريب أقوى . لانا نحجب :

عن الاول . أن من سد إحدى أذنيه وسمع بالأخرى ، عرف الجهة .
وعن الثانى . أنه يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب .

المقصد الرابع : الهواء اذا صادم أملس كجبل أو جدار ، ورجع بهيئته
كالكرة المرمية إلى الحائط ، رجع الهواء القهقرى ، فيحدث صوت شبيه بالاول ،
وهو الصدى . قرعان ..

الاول : الظاهر أن الصدى تموج هواء جديد، لا رجوع الهواء الاول

الثاني : قد ظن بعض أن لكل صوت صدى . لكن قد لا يحس ، إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه ، فلا يميز بينهما ، وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس . فيكون كالكرة ترمى إلى شيء لين ، فيكون رجوعه ضعيفا ، ولذلك كان صوت المعنى فى الصحراء أضعف منه فى المسقفات .

القسم الثانى فى الحرف . وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : عرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت ، بها يمتاز عن مثله فى الحدة والنقل ، تميزا فى المسموع . وقوله : تعرض للصوت . أراد ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان ، ليتناول الحروف الآتية . ومثله فى الحدة والنقل ، ليخرج الحدة والنقل ، وتميزا فى المسموع ، ليخرج الغنة والبجوحة ونحوهما . إذ قد تختلف والمسموع واحد ، وقد تتحد والمسموع مختلف . وبالجملـة : فهاية الحرف أوضح من ذلك .

المقصد الثانى : الحروف تنقسم من وجوه :

الأول : إما مصوتة ، وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين ، وإما صامتة ، وهى ما سواها .

الثانى : إما زمانية صرفة كالقاء والقاف ، وإما آتية صرفة كالناء والطاء ، وإما آتية تشبه الزمانية وهى أن تتوارد أفراد آتية مرارا فيظن أنها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء .

الثالث : أنها إما متماثلة كالبائين الساكنين ، أو متخالفة بالذات كالباء والميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة .

المقصد الثالث : هل يمكن الابتداء بالساكن ؟ قد منعه قوم للتجربة . وجوزه آخرون ؛ لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ، ويجوز فى أخرى . فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا .

المقصد الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ أما صامت مدغم قبله

مصوت فجأز ألقافا ، وأما الصامتان فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط ؛ بل ساكنين قبلهما مصوت . كما يقال في الفارسية كارد ، ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلصة .

النوع الرابع : المذوقات ، وهي الطعوم وفيها مقصدان :

المقصد الأول : أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ، لأن الفاعل : إما حار أو بارد أو معتدل ، والقابل : إما لطيف أو كثيف أو معتدل ، فالخار يفعل كيفية غير ملائمة . إذ من شأنه التفريق ؛ ففي الكثيف في الغايه ، وهي المرارة لشدة المقاومة ، وكون التفريق عظيما ، وفي اللطيف دونه ، وهي الحرافة ، إذ تفرق تفريقا صغيرا ، لكنه يكون غائضا ، وفي المعتدل ملوحة وهي بينهما ولذلك تميل إلى المرارة مدة ، وإلى الحرافة أخرى ، وتحقيقه : أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة ، والبارد يفعل كيفية غير ملائمة ، إذ من شأنه التكثيف . ففي الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف ، وفي اللطيف حموضة لأنه يكثف ببرده ويفوص بلطافته ، فيكون عدم ملائمته بين بين ، ولذلك فإن التمر العفص كلما ازداد مائية ازداد حموضة وفي المعتدل قبضا وهو دون العفوصة ؛ إذ العفص يقبض بطن اللسان وظاهره ، والقابض يقبض ظاهره فقط ، والمعتدل يفعل فعلا ملائما ، وهو في الكثيف الحلاوة لشدة المقاومة ، وفي اللطيف الدسومة لقلّة المقاومة ؛ فيحصل بكيفية ضعيفة ملائمة ، وفي المعتدل التفاهة لعدم التأثير ؛ لا بمادته ولا بكيفيته ؛ فلا يحصل به احساس . ويقال التفاهة لعدم الطعم وتسمى حقيقه ، ولكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة العذبة ، التي هي آلة للأدراك بالقوة الدائقة كالصفر . فاذا احتيل في تحليله أحس منه كما يزجر وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية .

المقصد الثاني : هذه هي الطعوم البسيطة ، وبتركب منها طعوم لانهاية لها

إما بحسب التركيب ، وإما بحسب تركيب الاسباب ، وقد يفعل بعض بالعرض فيظن نقضا ، كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما . وربما كان ذلك لأنه بحرارته يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد . فمن المركبة ماله ادم نحو البشاعة من مرارة وقبض كما في الحوض ، والزعوق من ملوحة ومرارة كما في السمكة ، وربما ينضم اليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد ، كاجتماع تفريق وحرارة فيظن حرارة ، أو تكثيف وتنجيف فيظن عفوصة .

النوع الخامس في المشعومات ولا ادم لها إلا من وجوه :
الاول : الملائم طيب والمنافر منتن .

الثاني : بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال : رائحة حلوة أو حامضة .
الثالث : بالاضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح .

الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية

فان كانت راسخة مميته ملكة ، وإلا مميته حالا ، والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تعبير ملكة بالتدريج وهي أيضا أنواع : -
النوع الاول الحياة وفيها مقاصد

المقصد الاول : الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ، ويفيض منها سائر القوى . قال ابن سينا : أنها غير قوة الحس والحركة ، وغير قوة التغذية ، ويدل عليه أنها توجد للمفلوج ، إذ هي الحافظة للأجزاء عن التفرق والبلى ، وليس له قوة الحس والحركة ، وتوجد في الدابل مع عدم قوة التغذية ، وفي النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . والجواب : أنا لانسلم أن القوة مفقودة في المفلوج والدابل ؛ لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع ، ولانسلم أن ماهو قوة انتزعية في الحي موجود في النبات ؛ لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة

بالحقيقة لها في الحى ، إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد، من فعل أو غيره .

المقصد الثانى : الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة، وهو جسم له صورة مخصوصة، وكميات تتبعها من اعتدال خاص وغيره ، وكذا عند المعتزلة . وهى مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها . ونحن لا نشتراطها . بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التى لا تتجزى ، والذى يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة. فيلزم قيام الواحد بالكثير ، وأنه محال . وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة ، وحينئذ: فإما أن يكون كل واحد مشروطا بالآخر، ويلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس، ويلزم الترجيح بلا مرجح ، أولا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر، وهو المطلوب . والجواب : أنك قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا . وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فى الأولوية، فإنه إن أريدنى نفس الأمر منع . أو عندنا لم يقد .

المقصد الثالث : الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا . وقيل : كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والخلق لا يتصور إلا فيما له وجود . والجواب : أن الخلق التقدير .
النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم . وهو الذى نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل . وقيل : هو صفة ذات تعلق ، فثمة أمران . العلم والعالمية . وأثبت القاضى معهما تعلقا ، فاما للعلم فقط ، أو للعالمية فقط . فهنا ثلاثة أمور . وإما لهما معا فهنا أربعة أمور . وقال الحكماء : العلم هو الوجود ذهنى . إذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف . والتعلق إنما يتصور بين شيئين . فإذا: لاحقيقة له إلا الأمر الموجود فى الذهن، وهو العلم والمعلوم.

ثم قد يطابقه أمر في الخارج، وقد لا يطابقه . وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية وأما من حيث هو موجود فلا حكم له، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكام آخر . ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية . قال المتكلمون : هو باطل لوجهين :-

الأول : لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول . فن عقل السواد والبياض يكون قد حصل في ذهبه السواد والبياض ، فيكون الذهن أسود وأبيض . وأيضا . يجتمع الضدان .

الثاني : حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة . وجواب الأول . أنه إنما يلزم كون القهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض لماهيتهما . إذ قد علمت أنه لا معنى للماهية إلا الصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية في الموازم كما تنبئت له من قبل .

والثاني . أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء لماهيتهما ، وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ ، فإن الماهية تطلق على الأمر المعقول ، وعلى ما يطابقه ، فظنا أمرا واحدا . وربما جعلوه أمرا عديميا ، فقالوا . هو تجرد العالم والمعلوم من المادة .

المقصد الثاني : العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بعلومين؟ فيه مذاهب:

الأول . لبعض أصحابنا : يجوز كعلم الله تعالى . قلنا تمثيل بلا جامع .

الثاني . وهو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة : لا يجوز ، إذ ليس عدد أولى من عدد ، فيلزم تعلقه بأمور غير متناهية ، وقد عرفته . وأيضا . فلا يصد أحدهما مسد الآخر . فإن التعلق داخل في حقيقته ، ونقض بعلم الله تعالى وبماز الهويات .

الثالث . مذهب أبي الحسن الباهلي : لا يجوز تعلقه بنظرين . لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، ويجوز تعلقه بضروريين لما مر . قلنا : قد نعلمها

بنظر واحد كذا نعلمهما بعلم واحد .

الرابع . وهو مختار القاضى وامام الحرمين : لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما ، وإلا جاز انفكاك الشيء عن نفسه . قلنا : قد نعلم ما ذكرتموه ، تارة بعلم واحد ، وتارة بعلمين ، ولا يلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات ، فإنه تمثيل أيضا ، وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به ، كالعلم بالتضاد فى الاختلاف ، فقد يتعلق بهما علم واحد . إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدهما طالما بالحق والجامعة ، وإن كان لا يعلم علمه به ، ثم يعلم علمه بعلمه به ، وهلم جرا ، فثم معلومات غير متناهية ، فلو استدعى كل معلوم علما ، لزم أن يكون لأحدنا علوم غير متناهية بالفعل ، وأنه محال والوجدان يحققه . والجواب : أنا قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه ، وينقطع باقطاع الاعتبار . وأما قول من قال : والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان . قال الامام الرازى : والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم . فان قلنا : أنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم بمعلومين ، وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق ، جاز أن يكون صفة واحدة يتعدد تعلقاته ، وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة متكثرة .

واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه ، والخارجى مما يناقش فيه ...

المقصد الثالث : الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، وهو

ضد العلم . لصدق لاحد الضدين عليهما . وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين : —

الاول : أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهى مطابقته أولا . مطابقته والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسب ، والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات .

الثانى : أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا فى الدار وكان

فيها إلى الظهور ثم خرج كأن له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة، ثم إنه كان أولا علما ثم انقلب جهلا ، والانقلاب لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد الذات . قال الأصحاب : المطابقة واللا مطابقة أخص صفاتهما، فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات .

المقصد الرابع : الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه ، وللبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون طالما، فلا يكون ضدًا ، ويقرب منه السهو ، وكأنه جهل سببه عدم استثبات التصور ، حتى إذا نبه تنبه ، وكذا الغفلة ، ويفهم منها عدم التصور . وكذلك الذهول . والجهل بعد العلم يسمى نسيانًا .

المقصد الخامس : ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها ، فالسمع علم بالمسموعات ، والابصار علم بالمبصرات ، وخالفه فيه الجمهور . فانا إذا علمنا شيئًا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ، وله أن يجيب بأن ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم ، إما بالنوع أو بالهوية . وأيضا : فأنما يصح استدلاله لو أمكن العلم بمتعلقه بطريق آخر .

المقصد السادس : الحكماء قالوا الصور العقلية تتماز عن الخارجية بوجود :-
الاول : أنها غير متجانسة في الحلول ، بل متفاوتة .

الثاني : تحمل الكبيرة في محل الصغيرة .

الثالث : لا ينمحي الضعيف بالقوى .

الرابع : لا يجب زوالها ، وإذا زالت سهل استرجاعها .

ثم ذكروا في معنى كون الإنسانية أمرا كلياً أمرين :-

الاول : اسم الانسان لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة ، بل هو معنى مشترك . ولا يدخل فيه الشخصيات . وإلا لم يكن مشتركا . فالنفس إذا استحضرت صورة الإنسانية مجردة عن الشخصيات كانت مطابقة لزيد وعمرو وبكر ، أي كل واحد إذا جرد عن مشخصاته كانت هي بعينها الحاصل منه لا تختلف .

الثاني : أن المعلوم بها أمر كلي ؛ وهذا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية . وفيه نظر . . قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك : الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم ، وإن كنت تحتاج إلى زيادة بيان فاستمع : أليس إذا كان العلوم أمرا وراء ما في الذهن كان حصوله في الخارج فيكون شخصا وهو يناق السكينة . اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو يناق الوجود الذهني

المقصد السابع : العلم ينقسم إلى تفصيلي . وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه ، وإلى اجمالي . كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب طالم بأنه قادر عليه ، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ؛ ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية ، وشبه ذلك بمن يرى نوما تارة دفعة فانه يرى جميع أجزائه ضرورة ، وتارة بأن يمدق البصر نحو واحد واحد فيميزه قال الامام الرازي : يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة ، بل لسكل واحد صورة ، ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك . نعم انه قد تحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة في الزمان ، فان أرادوا ذلك فلا نزاع فيه : فرحان الأول : العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا ؟ جوزه القاضي والمعتزلة ، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم . والحق أنه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى ، وإلا فلا . فان قيل : فينتفى حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق . قلنا نعم ، وهو العلم المقرون بالجهل . وبالجملة . فالنتفى عنه تعالى هو القيد ، أعنى كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم .

الثاني : المشهور أن الشيء قد يكون معلوما من وجه دون وجه . قال القاضي . المعلوم غير المجهول ضرورة ، فتعلق العلم والجهل شيان ، وان كان أحدهما عارضا للآخر ، أو هما عارضان لثالث ، أو بينهما تعلق آخر أي تعلق كان ،

والتعمية مجاز ، ولا مشاحة فيه .

المقصد الثامن : قال بعض المتكلمين : الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة ، كما إذا كان في يد زيد اثنان فعائلنا أزواج هو أو فرد ؟ فإنا نعلم أن كل اثنين زوج ، وهذا اثنان ، فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة ، وإذ لم نكن نعلم أنه بعينه زوج ، وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات . قبل أن يقننه للاندراس فالنتيجة حاصلة في إحدى المقدمتين بالقوة .

المقصد التاسع : العلم إما فعل ، كما نتصور أمراً ثم نوجده ، وإما تفعال ، كما يوجد أمر ثم نتصوره . فالفعل قبل الكثرة والتفعال بعدها . قال الحكماء : علم الله تعالى فعلى ، لأنه السبب لوجود الممكنات .

المقصد العاشر : قالوا : مراتب العقل أربع : —
الاولى : العقل الهولائي ، وهو الاستعداد المحض ، وهو قوة خالية عن الفعل كما للأطفال :

الثانية : العقل بالملكة ، وهو العلم بالضروريات ، وإنه حادث ، فله شرط حادث وما هو إلا الاحساس بالجزئيات ، ولا يزيد بذلك العلم بجميع الضروريات . فان الضروريات قد تفقد لفقد شرط ، للتصور ، كحس ووجدان ، كالأكم والعين لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع ، أو للتصديق ، كأحدهما في القضايا الحسية أو الوجدانية ، وكتصور الطرفين والنسبة في البديهيات .

الثالثة : العقل بالفعل ، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات ، بحيث متى شاء استحضر الضروريات ، واستنتج منها النظريات . وقيل : بل حصول النظريات ، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية .

الرابعة : العقل المستفاد ، وهو أن يحضر عنده النظريات ، بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك والانسان في جلباب من بدنه أم لا ؟ فيه تردد .

المقصد الحادى عشر : العقل مناط التكليف اجماعا، وإنه يطلق على معان، فقال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات، التى يمينها العقل بالملكة، واحتج عليه بأنه ليس غير العلم، والاجاز تصوراتهما، وهو محال، إذ يمتنع حائل لا علم له أصلا، أو عالم لا عقل له . وليس العلم بالنظريات، لأنه مشروط بكمال العقل، فيكون متأخرا عن العقل بمرتبتين، فلا يكون نفسه ، فهو العلم بالضروريات، وليس علما بكلها، فإن العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا، فهو العلم ببعضها، وهو المطلوب، وجوابه : أنا لانسلم أنه لو كان غير العلم جاز الانفكاك لجواز تلازمهما .

قال الامام الرازى : والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات ، عند سلامة الآلات. والناثم لم يزل عقله، وإن لم يكن طالما .

المقصد الثانى عشر : كل علمين متعلقا بمعلومين فهما مختلفان ، تماثلا أو اختلافًا ، والا لم يجتمعا . وأما المتعلقان بمعلوم واحد فثلاثان عند الأصحاب . قال الآمدى : ان اتحد المعلوم ووقته . وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان ، إذ اختلاف الوقت لا يؤثر كما فى الجوهر ، والفرق ظاهر، فإن الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم، وثمة عارض للجوهر ، وإنما نظير ذلك العلم فى وقتين ، لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين . وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمر، فإن قلنا: كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته، فهما مختلفان، وإلا فثلاثان . وسيأتى لذلك زيادة بيان .

المقصد الثالث عشر : هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟

أما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب :

الأول : قول القاضى وبعض المتكلمين، يجوز مطلقا، لأن العلوم متجانسة فيصح على كل ما يصح على الآخر . قال الآمدى : ان سلم فلاشك فى الاختلاف بالذوق والشخص، فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك، إذ لا يجب أن يصح على الايمان ما يصح على الفرس ، ولا على زيد ما يصح على عمرو

الثاني : وعليه آخرون . لا يجوز ، وإلا لجاز الخلو عن الضروري ، وأنه محال بالوجدان

الثالث : وهو قول آخر لا قاضى ، وعليه إمام الحرمين : لا يجوز فى ضرورى هو شرط لكمال العقل . إذ العقل شرط للنظر ، وهو شرط للنظرى ، فيكون النظرى شرطاً لنفسه ، ومتقدماً عليه بمراتب .

وأما انقلاب النظرى ضرورياً لجائز اتفاقاً ، بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً متعلّقاً به ، ومنع المعتزلة وقوعه فى العلم بالله تعالى وصفاته ، من حيث أن العبد مكاف به ، ولو لم يكن مقدوراً قبح التكليف به ، ومعتمد فى الجواز هو التجانس ، وقدم بما فيه المقصد الرابع عشر : وهل يستند العلم الضرورى إلى النظرى ؟ منعه بعض ، لاقتضائه توقف الضرورى على النظرى ، وجوز بعضهم ؛ لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبنى على وجودهما ، والعلم به ليس ضرورياً ، ولذلك يثبت بالدليل . ومن منع العلم به فهو مكابر ومناقض لقوله . بل الحق أنه لا يتوقف على وجودهما . وأما تصورها فنعم ، فإن التصديق الضرورى هو مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ، ثم إنه قد يكتفى فيه تصورها بوجه ما وقد يكون ذلك ضرورياً . فالخاصل : أن هذا نزاع لفظى ، مرجعه إلى تفسير الضرورى . وكذا توقفه على ضرورى آخر . فإن قلنا : هو مالا يتوقف على علم سابق ، لم يجز . وإن قلنا : هو مالا يتوقف على نظر ، جاز .

المقصد الخامس عشر : أثبت أبو هاشم علماً لا معلوم له ، كالعلم بالمستحيل ؛ فإنه ليس بشيء . والمعلوم شيء . قال الامام الرازى : هو تناقض ، فإن المعلوم لا معنى له إلا ما يتعلق به العلم . قال الآمدى : له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوماً . والانصاف أن لا تنظر بكلمة تخرج من فم أخيك السوء ، فتطلب له محملاً ما استطعت ، وهلا يحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا فى الشفاء ، من أن المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل ، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع

التقيضين، فتصوره إما على سبيل التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض . وإما على سبيل النفي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة: فلا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات

المقصد السادس عشر: محل العلم الحادث غير متعين عقلاً عند أهل الحق، بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد، لكن السمع دل على أنه هو القلب . قال تعالى: إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، وقال: فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، وقال: أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المشاعر العشر الظاهرة والباطنة، وستفصلها تفصيلاً . ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة، ولكن بواسطة الآلة، فإنها تحكم بالكلية على الجزئي، فلا بد أن تكون حافلة لهما، وسيأتي الكلام فيه .

النوع الثالث الإرادة . وفيها مقاصد : —

المقصد الأول: في تعريفها: قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه . وقيل: ميل يتبع ذلك، فانا نجد من أنقضا بعد اعتقاد أن الفعل القلاني فيه جلب نفع أو ضرر ميلاً إليه، وهو مغاير للعلم . وأما عند الأشاعرة: فصفة مخصصة لا حد طرفي المقدور بالوقوع، والميل الذي يقولونه فنحن لانكره، لكن ليس إرادة، فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين، وسنبين أنها غير الميل، ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب .

المقصد الثاني: الإرادة القديمة توجب المراد اتفاقاً، وأما الحادثة فلا توجبه اتفاقاً، وجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصداً إلى الفعل، وهو ما نجد من أنقضا حال الإيجاد، لا عزم عليه، فإنه قد يتقدم على الفعل، والعزم يقبل الشدة والضعف، حتى يبلغ إلى درجة الجزم، ومع ذلك فقد لا يكون مقارناً

ولا قصداء، بل جزماً بأنه سيقصد، وربما يزول لزوال شرط، أو حدوث مانع .

المقصد الثالث : الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه، خلافاً للمعتزلة . لنا: أن الهارب من السبع إذا من له طريقان متساويان، فإنه يختار أحدهما، ولا يتوقف على ترجيح أحدهما للنفع فيه، ولا على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما بمجرد الإرادة . لأقول: لا يكون للفعل مرجح، بل لا يكون إليه داع، ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح، وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً حتى يفترسه السبع، وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواءهما من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده . وكذلك جائع عنده رغيفان . والمعتزلة ادعوا الضرورة، بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح . والجواب : منع الضرورة، والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة .

المقصد الرابع : الإرادة مغايرة للشهوة لوجهين :-

الأول : الإرادة قد تتعلق بنفسها، ودون الشهوة، وفيه نظر . تعرفه مما اخترناه

من التعريف .

الثاني : أن الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشر به، ولا يشتهي به، بل يتنفر عنه .

المقصد الخامس . إنها غير التمني، فإنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن، والتمنى

قد يتعلق بالمحال، وبالماضى . والميل الذى يسمونه إرادة، هو بالتمنى أشبه منه بالإرادة .

المقصد السادس : قال الشيخ: إرادة الشيء كراهة ضده بعينها، إذ لو كانت غيرها

فامثلها أو ضدها فلا تجامعها، وإما يخالف لها فيجامع ضدها . إذا المخالف

لشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده، ولكن ضد إرادة الشيء إرادة الضد،

فيلزم كراهة الضد مع إرادته، وإنه محال . والجواب : لا نسلم أن المخالف لشيء

يجامع ضده، لجواز تلازمهما، وكون الشيء ضدًا للمختالفين كالنوم هو ضد

للعلم والقدرة، ثم ما ذكرتم وإن دل على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه، وهو أن شرط

كراهة الضد الشعور به اتفاقاً ، وقد لا يشعر به فتنتفك الإرادة عن كراهة الضد فلا تكون نفسها ، وبالجملة . فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط . وإذا ظهر التغاير فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد بشرط الشعور به ؟ يختلف فيه . قال القاضى والغزالي : مستلزمة ، والظاهر خلافه ، لجواز أن يريد الضدين كل واحد من وجه ، إرادة على السوية ، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من ثقل راجح المقصد السابع : قال القاضى وابو عبدالله البصرى : الإرادة تقيد متعلقها صفة . فلا فعل . كونه طاعة ومعصية ، ولا قول . كونه أمراً أو تهديداً . فإن أراد أنها تقيد صفة ثبوتية ، منع ، وما ذكره اعتبارى . كيف والقول لا وجود لجلته ؟ فكيف تقوم به صفة ؟

النوع الرابع القدرة . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : فى تعريف القدرة . وهى صفة تؤثر وفق الإرادة ، فخرج ما لا يؤثر كالعلم ، وما يؤثر لاعلى وفق الإرادة كالطبيعة ، وقيل .. ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة . فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثانى ، والنفس النباتية بالعكس ، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين ، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين . ويرد عليهما القدرة الحادثة على رأينا ، فانها لا تؤثر وليست بمبدأ لآثر ويسمى كسبا ، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرته ، وأنه واقم بقدرة الله ؛ لما سنبهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده ، لم أما وقوعهما ، أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزا . لا يقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى ؛ لأن قدرته أتم . ألا ترى أنها أعم ؟ لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر ؛ فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لآثر له فى هذا المعين ضرورة . وبهذا الدليل بعينه نفى جهم الحادثة ، وإنه غلو فى الجبر ، وإنه مكابرة ، لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى . فالأول له اختيار دون الثانى ، ويندفع الأشكال بما ذكرناه ، من عدم تأثير قدرته .

فان قال : لا يزيد بالقدرة إلا الصنة المؤثرة، وإذ لا تأثير فلاقدرة ، كان منازما في التسمية .

المقصد الثاني : هل يجوز مقدور بين قادرين؟ جوزه أبو الحسين البصري مطلقا ، والأصحاب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، مع شمول قدرة الله تعالى . ومنعه المعتزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة، فيلزم التامع، والمجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين، للتأنيح ؛ وقدرتين كاسبتين ، لأن الكسب هو أن يخلق الله للقدرة الحادثة، وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن المحل، فلا يقدر زيد على فعل عمرو، ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد .

المقصد الثالث : وقال بشر بن المعتمر : القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات ، فمن أثبت صفة زائدة فعليه البرهان . وقال ضراب بن عمرو وهشام ابن سالم : إنها بعض القادر ، وقيل : بعض المقدور .

المقصد الرابع : اختلف في طريق اثباتها . والحق أنها تعرف بالوجدان، كما أشرنا إليه . وقال الهمداني من المعتزلة: هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض . قلنا . الممنوع قادر عندك، ولا يتأتى منه الفعل . فان قال: يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع ، قلنا : فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع، وهو المعجز . وقال الجبائي : هو العلم بصحة الشخص ، قلنا : قد توجد ولاقدرة بأضدادها اجماعا .

المقصد الخامس : قال الشيخ : القدرة مع الفعل، ولا توجد قبله ، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل ، وإلا فنفرض ، فهي حال الفعل هذا خلف . فان قيل: القدرة في الحال على إيقاع الفعل في ثاني الحال، وهو لا يستدعي أمكانه في الحال، بل في ثاني الحال . قلنا : الأيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال، لما ذكرنا ، وإن كان غيره ماد الكلام فيه ولزم التمسك . وفيه نظر . . يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حصول الفعل قبل الفعل بحال، فانه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل، فلا كلام، إذ لا شك

أنه تناقض . وقد يراد به في زمان عدم الفعل ، بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ، ووقوع الفعل بدله ، وأنه غير محال . وذلك كقعود زيد ، فانه محال بشرط قيامه ، أي يمتنع كونه قائما قاعدا معا ، ولا يمتنع في زمان قيامه ، فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود . وقالت المعتزلة : القدرة قبل الفعل . فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ، وإن لم تكن قدرة عليه ، فانه شرط كالبنية ، ومنهم من نقاه ، ودليلهم وجوه :-

الاول : إن تعلق القدرة معناه الایجاد ، وإيجاد الموجود محال . قلنا : إيجاده بذلك الوجود جائز ، بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجد . الثاني : يلزم القدرة على الباقي . قلنا : نلزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو تفرق باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى دون غيره . أو نتقضى أولا بتأثير العلم في الاتقان ، وفي كون الفاعل فاعلا والآرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء .

الثالث : أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره . أجيب : بأن الفعل في الأزل غير ممكن ، فلا تتعلق به . وفيه نظر .. إذ فيه التزام ، وما ذكره بيان للسبب ، وأيضا : فالمتعلق قبله بزمان لا يمتنع ، فيرد الأشكال بحسبه .

الرابع : يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالایمان ، لأنه غير مقدور له ، ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض . قلنا : يجوز تكليف المحال عندنا ، والفرق أن ترك الإيمان بقدرته ، بخلاف عدم الجواهر والأعراض . وبالجملة : فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ، أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده . فروع للمعتزلة :-

الاول : هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته ؟ جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا ، وفصل الجبائي فجوزه عند المانم ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولود .

الثاني : تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج إلى آلة، كالقائمة بالمثل، وإلى ما يحتاج، كالخارجة عنه .

الثالث : اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة . فقيل : القدرة تتعلق بالفعل هقيبها ، وقيل : بما بعدها مطلقا . فالجوابي : الفاعل في الحالة الأولى يفعل ، وفي الثانية فعل ، وابنه : في الأولى سيفعل ، وفي الثانية يفعل ، وابن المعتمر : يفعل مطلقا .

الرابع : قال العلاف : القدرة على أفعال القلوب معها ، وعلى أفعال الجوارح قبلها .

المقصد السادس : الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه ؟ منعه الاشاعرة إذ القدرة مع الفعل ، وقال به المعتزلة ، قالوا : العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجوديا مضادا للمقدور ؛ أو مولدا لضعفه ، أو عديميا : وأدعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد ؛ وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ؛ ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة ، وعندنا لا فرق إلا ما يعود إلى جريان العادة بخلق الفعل فيه وعدمه . ونمنع عدم تبدل صفاته فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ، ولا حاجة الى طرو ضد .

المقصد السابع : قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل . أنها لا تتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا . وقالت المعتزلة : تتعلق بجميع مقدوراته ، وقول أبي هاشم متردد ، فقال مرة : القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وتارة أخرى : كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى ، وتارة : كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها جميعا ، غير أن كلا لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة ، ومرة : القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها دون العضوية . وقال ابن الراوندي . تتعلق القدرة بالضدين بدلا لأمما ، واجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالتمائلات ، مع اتفاقهم على أنه لا يقع بها

مثلان في محل في وقت، وأنهم يدعون فيما ذهبوا اليه الضرورة، إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين، ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل فهو مضطر لا قادر، وعليه بنيت الدعوة والشواب والعقاب. قال الامام الرازي: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأً للأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها الى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين، بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر، لاختلاف الشرائط، وهي مع الفعل، ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعزلة مجرد القوة، وفيه بحث.

. المقصد الثامن: العجز عرض مضاد للقدرة، خلافاً لآبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة، وللأصم من حيث إنه تقي الاعراض. لنا: التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع، ولآبي هاشم أن يجعلها عائدة إلى عدم القدرة. ثم قال الشيخ: العجز إنما يتعلق بالموجود، فالزمن عاجز عن القعود لاعن القيام، فإن التعلق بالمعدوم خيال محض، وله قول ضعيف إنه إنما يتعلق بالمعدوم، واليه ذهبت المعزلة وكثير من أصحابنا، وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك: ممتد القول الاول: أنه ضد القدرة فتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالموجود.

والثاني: الأجماع على عجز الزمن عن القيام، ولو قيل: يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن، وأنه خلاف الأجماع والمعقول، لكان حسناً، ويمكن الجواب: بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة، ولصفة تمتعQB الفعل لاعن قدره.

المقصد التاسع: المقدور هل هو تبع للعلم أو للأرادة؟ للمعزلة فيه خلاف، فمن قال تبع للأرادة؛ فلا أنه حقيقة القدرة، ومن قال تبع للعلم؛ فلا أن صاحب الملكة يصدر عنها أفعال لا يقصدها، فإن الكاتب يراعي دقائق في حرف

واحد، ولو لاحظها لقاته كثير منها .

المقصد العاشر : هل النوم ضد القدرة ؟ اتفقت المعتزلة وكثير مناعلى امتناع صدور الأفعال المتقنة الكيرة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة، ففيل : هى مقدورة له . وقال الاستاذ أبو اسحاق : هى غير مقدورة له . وتوقف القاضى . وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ، أما عند المعتزلة . فلفقد شرائط الإدراك من المقابلة ، وانبثاث الشعاع ، وتوسط الهواء ، والبذية المخصوصة ، وأما عند الاصحاب إذ لم يشترطوا شيئاً من ذلك ، فلا أنه خلاف العادة ، والنوم ضد للأدراك ، وقال الاستاذ : إنه إدراك حق ، إذ لافرق بين ما يجده النائم من نفسه من ابحار وسمع ، وبين ما يجده اليقظان ، فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة ، ولم يخالف فى كون النوم ضد ، لكنه زعم أن الإدراك يقوم بحوزه غير ما يقوم به النوم ، وقال الحكماء : المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك ، ويكون ذلك على وجهين .

الأول - أن يرد عليه من النفس وهى تأخذه من العقل الفعال ، فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ، ثم يلجسه الخيال لما جبل عليه من الانتقال والتفصيل والتركيب صوراً إما قريبة أو بعيدة ، فيحتاج الى التعبير ، وهو أن يرجع المعبر فقهري مجرداً له عن تلك الصور ، حتى يحصل ما أخذته النفس ، فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه ، فيقع من غير حاجة الى التعبير

الثانى - أن يرد عليه ، إما من الخيال بما ارتسم فيه فى اليقظة ، ولذلك فأن من دام فكره فى شىء يراه فى منامه ، وإما بما يوجبه مرض كشوراف خلط أو بخار ، ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر ، والصنراوى النيران والأشعة ، والسوداوى الجبال والأدخنة ، والبلغمى المياه والألوان البيض ، وهذا بقسميه من قبيل أضغاث الأحلام ، لا يقع هو ولا تعبيره

فروع للمعزلة .

الأول : اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ، ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها ، فقليل : عاجز عن حملها ، وقيل : لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وقيل : قادر على حمل إحداها من غير تعيين ، والكل مناقض لأصلهم في تعلق القدرة بحميم المقدورات . فان قيل : مذهبنا أن لا تتعلق في وقت في محل من جنس بأكثر من واحد ، قلنا . المحل المحمول وهو يختلف .

الثاني . شخصان يقدر كل على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه ، فمنهم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ، ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد ، وربما التزم ، ومنهم من قال : هذا حامل للبعض ، وذلك للبعض ، ولا يخفى ما فيه من التحكم ، فان نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية

الثالث : قالوا : القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة ، وأما في محال مجتمعة فلا ، بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة ، فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت

الرابع : قال الجبائي : الاجتماع يمنع التحريك ، كالقيد ، وهو فرع أن المعدوم مقدور ، وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الأخرى

المقصد الحادي عشر (*) : القدرة المحركة يمتنع ويسرة هل تقدر على التصعيد؟ منهم من جوزها ، ومنهم من منعه ، للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة ، وعليه البهشية ، واوجبوا زيادة قدرة واحدة ، ولا يخفى ما فيه من التحكم

المقصد الثاني عشر : القدرة مقابلة للمزاج من وجبين :

الأول : المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة ، دون القدرة

الثاني : المزاج قد يمانع القدرة ، كما عند الغوب

المقصد الثالث عشر : القوة تقال للقدرة ، والمراد هنا جلسها ، وهو مبدأ

تليه هنا المقصد وما يندى الى الموقف الرابع في الجوهر غير مقرر حسب منهج ١٣٦ لقانون رقم ٢٦

التغير في آخر، من حيث هو آخر، وقولنا: من حيث هو آخر، ليدخل فيه المعالج لنفسه، فإنه يؤثر من حيث هو طالم بصناعة الطب، ويتأثر من حيث هو جسم يفعل مما يلاقيه من الدواء، وتقال للامكان المقابل للفعل، لأنه سبب للقدرة عليه مجازا، وهذا غير الامكان الذاتي، فإنه قد يقارن الفعل، وينعكس من الطرفين دون هذا. وقد يقال في العرف للقدرة نفسها، ولما به القدرة على الأفعال الشاقة، ولعدم الاتفعال

المقصد الثالث عشر: الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلاروية، كمن يكتب شيئا من غير أن يروى في حرف حرف، أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نعمة نعمة. وينقسم إلى فضيلة ورذيلة وغيرهما، فالفضيلة الوسط، والرذيلة الأطراف، وغيرهما ما ليس منهما.

فالعفة: هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والخود.

والشجاعة: هيئة للقوة العنصرية بين التهور والجبن

والحكمة: هيئة للقوة العقلية بين الجريزة والبلاهة.

والخلق: مغاير للقدرة؛ سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء

خاتمة: في تفسير كينيات تقمانية قريبة مما مر

الأول - المحبة. قيل هي الإرادة، فحبة الله لنا إرادته لكرامتنا، ومحبتنا

لله إرادتنا لطاعته

الثاني. عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة، وعندنا ترك الاعتراض

الثالث: الترك عدم فعل المقدور، وقيل: إن كان قصدا، ولذلك يتعلق به

الدم، وقيل: إنه من أفعال القلوب، وقيل: هو فعل الضد لأنه مقدور والعدم

مستمر، فلا يصلح أثرا للقدرة

الرابع: العزم هو جزم الإرادة بعد التردد، وهذا كله إنما يصح إذا لم

تفسرها بالصفة المخصصة؛ بل بالميل

النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية ، وفيه مقصدان

المقصد الأول : اللذة والآلم بديهيان فلا يعرفان ، وقيل : اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والملايم هو كمال الشيء الخاص به ، كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة ، والجاه والتغلب للغضبية ، وقولنا من حيث هو ملايم لأن الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاسة من العطب ، وذلك لم يثبت ؛ فأنا ندرك حالة هي لذة ونعلم أن ثمة أدراكا للملايم ، وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره ، وأما ذلك سبب لها ؟ وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا ؟ فلم يتحقق ، فوجب التوقف فيه . وقال ابن زكريا الطبيب الرازي : لالذة ، وما يتصور منها إنما هو دفع ألم ، كالآكل لآلم الجوع ، والجماع لآلم دغدغة المنى لأوعيته ، ولا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسبابه ، إنما ننازعه في مقامين :

أحدهما : أنه دفع الألم ، وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل بطريق آخر . ومما ينبى : أنه قد تحدث ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق إليه ، ولا أن يخطر بالبال حتى يقال إنها دفع لآلم الشوق ، وذلك مثل النظر إلى وجه مليح ، والعثور على مال بغتة . ثم قال الحكماء : الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة ، وأنكره الإمام الرازي ، فأن من عقر بعكين شديد الحدة لم يحس بالألم ألا بعد زمان ، ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه ، بل تفرق الاتصال يمد لسوء المزاج ، وحصوله يستدعى زمانا ما ، فريثا يبتدىء العضو بالاستحالة إلى مزاج مسمى يحصل الألم ، وربما احتج : بأن التفرق عدم الاتصال وهو عدى ، وبأن التغذية مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ، ولا تتصور الا بتفريق فيجب أن يؤلم . وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المختلف ، ولذلك تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرّة ، بخلاف المنفق فإنه لا يؤلم . أما أنيته ، فإن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ، والثاني مدرك دون

الأول ، وأما لميته : فان الاحساس شمرله مخالفة مالكية الحاس والمحسوس
إذ مع الاتفاق لا يحصل تأثير فلا يكون احساس ، فاذا تمكن الكيفية المنافرة
فى العضو وأزال كيفة العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن
فعل وانفعال فلا يحس به ، ولذلك فان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور
بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها ، وان شئت فقل من دخل الحمام يستنسخن
الماء الحار بحيث يشعز منه حتى اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام
فيستنسخن ، فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده

المقصد الثانى : الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها
سليمة ، وهذا يعم أنواعها ، وربما تخص بالحيوان أو بالانسان ، فيقال
كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الانسان كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا ، وأورد
الامام الرازى على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ
أجناسه سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، وهى : أمان المحسوسة ،
أو من الوضع ، أو عدم ، ولا شئ منها بكيفية نفسانية ، وأورد على هذا الحد
الذى ذكر شكوكا :-

الاول .. لم قدم الملكة ، وإنما تكون حالة ثم تصوير ملكة ؟ قلنا : الملكة
اتفق على كونها صفة ، أو لأن الملكة غاية الحالة
الثانى .. فيه اضطراب إذ أسند الفعل الى الموضوع والى الصحة ولا يكون
الا أحدهما . قلنا الموضوع فاعل والصحة آله

الثالث .. السليم هو الصحيح ، فالتعريف دورى . قلنا : والصحة فى الافعال
محموسة وفى البدن غير محموسة ، فعرف غير المحسوس بالمحموس لكونه أجلى ،
واذا عرفت هذا فالمرض خلاف الصحة ، فهى حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن
الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما ، إذ لا خروج عن النقي والاثبات ،
وأثبت جالينوس فقال : الناقه ومن يبعث أعضائه آفة أو يمرض مدة ويصح

مدة، لا صحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك لاهمال شروط التقابل من اتحاد
المحل والزمان والجهة، وأنه إذا روعى شروط التقابل فلا واسطة ، وكذا كل
متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل

الفصل الثالث : فى الكيفيات المختصة بالكليات وفيه مقصداً

المقصد الأول : أنها عارضة لكم أما وحدها فلهن فصلة كالزوجية والفردية
وللمتصلة الثنائيت والتربيع ، وإما مع غيرها كالحلقة فأنها مجموع شكل وهو
عارض لكم مع اعتبار لون ، وكالزاوية فأنها هيئة أحاطة الضلعين بالسطح مثلاً
فى ملتقاهما لاستقامة . ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت
وأنها توصف بالأصغر والأكبر، وبكونها نصفاً وثلاثاً . والجواب: أنه أنما يتم أن
لو كان عروض ذلك لها بالقدات ، وأنه ممنوع ، بل لأنه عارض لكم ، ويبطله أنها
تبطل بالتضعيف وتنعدم ، بخلاف الكم فإنه يزيد

المقصد الثانى . قال المهندسون الخط المستقيم خط تقم النقط المفروضة
فيه كلها متوازية ، وأنه اذا أثبت أحد طرفيه وأدير حتى عاد الى وضعه الأول
حصلت الدائرة ، وهى شكل يحيط به خط فى وسطه نقطة ؛ جميع الخطوط الخارجة
منها إليه سواء . ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى
وضعه الأول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة ؛ جميع الخطوط
الخارجة منها إليه سواء ، وإذا أثبت أحد ضلعى المربع المتوازى الأضلاع
وأدير حصل الاسطوانة ، وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيه هما قاعدتاها
يعمل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على
سطحه بين قاعدتيه . وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وأدير المثلث
حصل المخروط ، وهو جسم أحد طرفيه دائرة ، والآخر نقطة ويعمل بينهما
سطح يمرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة . وهذا كله أمور وهمية
لا يعلم وجودها خارجاً ، وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين .

تلييه . ولو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية ، والمخلقة إنما
اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتصف بالحسن والقبح ، وهما غير العارضين للشكل
وحده أو للون وحده ، وهذا عذر غير واضح

الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية

إمانحو القبول ويسمى ضعفاً، وإمانحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا
ضعفاً ، وأما قوة الفعل فليست منها ، فإن المصارعة مثلاً تتعلق بعلم ، وصلابة .
والأعضاء ؛ لثلاث تأثير سرمة وبالقدرة شيء منها ليس من هذا الجنس .

المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة : اثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الذين لوجوده :

الاول : لو وجدت لزم التسلسل ، أما أولاً فلأن محلها يتصف بها فله اليها
نسبة موجودة ويعود الكلام فيها ، وأما ثانياً فلأن لوجودها اليها نسبة ، وأما
ثالثاً فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثاني : لو وجدت لوجدت الاضافة ، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين ،

فوجد المتقدم والمتأخر معاً

الثالث : لو وجدت لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث
أضافة بأنه موجود معه ، وقبله بأنه متقدم عليه ، وبعده بأنه متأخر عنه ، واثبتها
ضرار والنزيم التسلسل ، ومن ثم اثبت اعراضاً غير متناهية ،

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض مما
نعلمه ضرورة ، واجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في
الخارج ، ونحن نقول به فأن من الإضافات أموراً موجودة في الخارج حقيقتها أنها
اضافة ، ومنها اضافات يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتردد والتأخر ،
والاول ينتهي عند حد دون الثاني

الفصل الأول : في مباحث المتكلمين في الأكوان وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتكلمون وإن انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا

بالأين وسموه بالكون ، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة
بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالكون ؛ قال
الامام الرازي : حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه فيلزم الدور .
والجواب : ما قد عرفته ، مع أنه قد تكون ذات الصفة دالة للحصول ويكون
تحيزها معللاً به فلا دور ، وربما قال : قيام الصفة إن توقف على التحيز لزم
الدور ، وإلا جاز انفكاك العلة عن المعلول ، وقد يقال : إن التوقف بمعنى عدم
جواز الانفكاك لا يوجب دوراً ممتنعاً ، وهو غير وارد إذا تأملت

تنبيه : الأحياز الجزئية الممكنة للمتخيز نسبتها إليه سواء ، وإنما يقتضى
حصوله في حيز ما بمحسب ما يقارنه من شرط يعينه ، والكون هو نسبته إلى
الحيز الخصوص ، فالفرق ظاهر ، لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى ، فإن الحصول
في الحيز الخصوص عندنا بخلق الله تعالى

المقصد الثاني : أنواع الكون أربعة . لأن حصوله في الحيز إما أن يعتبر
بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا ، والثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز
فمكون ، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة ، فالمكون حصول ثان
في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثان ، ويرد على الحصر الحصول
في أول الحدوث ، فإنه غير مسبوق بكون آخر ، وقال أبو هاشم : إنه سيكون ،
ثم منهم من قال : الحركة مجموع سكنات ، فإن قيل : الحركة ضد السكون
فكيف تكون مركبة منه ؟ قلنا : الحركة من الحيز ضد السكون فيه ، وأما الحركة
إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه ، فإنها تنس الكون فيه ، وهو مماثل للسكون
الثاني فيه وانه سيكون فكذا هذا ، ويلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة
لأنه مثل الكون الأول وهو حركة ، إلا أن يعتبر في الحركة ألا تكون مسبوقة

بالحصول في ذلك الحيز ، لأن تكون مسبوقه بالحصول في حيز آخر ، وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ، والنزاع لفظي ، وأما الأول فأن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق ، وإلا فهو الاجتماع ، وإنما قلنا : إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاه عند المتكلمين ، فالاجتماع واحد والافتراق مختلف ، فنه قرب وبعد متفاوت ، ومجاورة واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر قائم بهما ، أو وضع أحدهما إلى الآخر فأنهم لا يثبتونه ، فالجوهران كل له اجتماع بالآخر ، فاحفظ هذا فإنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة

المقصد الثالث : الكون وجوده ضروري . وكذا أنواعه الأربعة ، أذ
حاصلها كما علمت عائد إلى الكون ، والمميزات أمور اعتبارية ، نحو كونه مسبوقا
بكون آخر ، أو غير مسبوق به ، وإمكان تخلل ثالث وعدمه ، وقال الحكماء
المكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا

تنبيه : إذا قلنا ليس في الخارج إلا الكون والفصول المميزة اعتبارية
كان تسميتها أنواعا مجازا ، وإنما هو نوع واحد ، بل إذ الكون الواحد بالشخص
يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء ، وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ، ولو فرضنا
جوهر فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ، وإذا خلق معه
غيره عرضا له والكون بحاله .

المقصد الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين :-

الأولى : إذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه ، واختلفوا
في المتوسط الباطن ، فقليل متحرك ، إذ لو سكن لم الانفكاك ، ولأنه في الكل ،
والكل في حيز الكل ، فهو في حيز الكل ، وقد خرج عنه إلى آخر . وقبل غير
متحرك ، إذ حيزه الجواهر المحيطة به . والأولون جعلوه موال بعد المقروض الذي
يشغله ، وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة وأنه أول بالحركة ،

إذ هو يفارق بعض الحطاح المحيطة به .

الحق أنه نزاع لفظي يعو الى تفسير الحيز بجانبك عليه .

الثانية : إذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل
المحاذاة ، فالمستقر متحرك ، والزم ما إذا تحرك عليه جوهران كل الى جهة فيجب
أن يكون متحركا الى جهتين في حالة واحدة ، فيقال : وذلك إنما يمنع في حركة
يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه ، وشدد النكير عليه
ولا معنى له لأنه نزاع في التسمية .

المقصد الخامس : يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر من جهاته
الست ؛ إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه ، وهو
مكابرة للمعسوس ، وما منع من تأليف الأجسام من الجواهر . واتفقوا على المجاورة
والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا :

فقال الشيخ والمعتزلة المجاورة غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها ،
والتأليف والمهاسة غير المجاورة بل هما أمران يتبعان المجاورة ، والمباينة أي الافتراق
ضد للمجاورة ؛ فلذلك تنافي التأليف لا لأنه ضده

ثم قال الشيخ : المجاورة واحدة ، وأما المهاسة والتأليف فيتعدد . فهنا ست
تأليفات ، وهي تغنيه عن كون سابع يخصصه بجزءه

وقالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفا قائما بهما ، فهنا تأليف
واحد ، وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر ، وقيل ست تأليفات
لا سمح حذرا من انفراد كل جزء بتأليف ، وابطلوا وحدة التأليف بأنه يزول
بمباينة واحدة تأليف جوهر معه ، وتأليف الخمسة معه باق ؛ فظهر التغاير ، إذ
ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة .

وقال الاستاذ : المهاسة نفس المجاورة وأنها متعددة ثان ضرورة فالمباينة ضد
لها حقيقة .

وقال القاضي : إذا خص جوهر بحيز ثم توارده عليه مماسات ومجاورات. آخر
ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير، وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات،
وهذا أقرب الى الحق بناء على عدم اشتراط البنية

فروع : الأول : الجوهر الفرد له ست مماسات معينة، وضدها ست مبيانات
غير معينة ، هذا قبل المماس ، وأما بعدها فقال في قول يضادها : ست مبيانات
غير معينة ، وفي قول : ست معينة هي الطائفة على المماسات ، هذا بناء على أن
المماس غير الكون .

الثاني : المتوسط بين الجوهريين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر ،
فقال الأصحاب : قربه من أحدهما عين البعد من الآخر ، وقال الاستاذ : غيره
وهو الحق ؛ إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه
الى جهة حركته ، اللهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ ،
وليس ثمة أمر زائد هي المباشرة والمجاورة ، فيكون النزاع لفظيا .

الثالث : الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال أنه مباين من الجهة الأخرى
لعدم المماس أم لا لأنه لا يمكن المجاورة من تلك الجهة حينئذ ؟ وهذا نزاع لفظي
الرابع : يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم ، وقيل : لا ، إذ
لا تجوز المجاورة ، ويكفي جوازه بدلا . والذي حداني على إيراد هذه الأبحاث
أمران : معرفة اصصلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الأكوان تعاقبا
إليها مما قالوا به من لوازمها ، وأن لا تظن بكتابتنا هذا إعوازه لها قصورا ،
والا فلا تجدى في المطالب المهمة زيادة طائل ، ولولا هاتان الغائتان لم نطول
الكتاب ، وليس من دأبى الأسهاب ؛ واذكر هذا العذر لدى ماعسى تعثر عليه
في غير هذا الموضع فتكف عني لأنتك

المقصد السادس : من لم يجعل المماس كونا أطلق القول بتضاد الأكوان ،
لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد، أو بحيزين ، والاول

اجتماع المثلين ، والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ، ومن جعلها كونا كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة المقصد المابع : في اختلافات المعتزلة بناء على أصولهم

أحدها : أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة ، فنفاها الجبائي وأكثر المعتزلة ؛ إذ لو بقيت كانت سكونا والتالي باطل ، أما الملازمة : فأذ لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد ، وأما بطلان التالي : فلتضاد الحركة والسكون ، وبالجملة . فالخاص في الآن الثاني سكون ، فيجب أن يكون كونا آخر لا الكون الأول ، وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه ، كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون السكون ؟ ويمكن الجواب بما مر : من أن المنافي للسكون هو الحركة من الحيز لا إليه ، والحركة لا توجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون ، وبه قال أبو هاشم .

ثانيها : ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة الى بقاء السكون ، واستثنى الجبائي صورتين : -

الأولى : ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فأمسكه الله تعالى في الجو لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي ، فلو كان السكون باقيا لهوى الثقل بما يتجدد فيه من الاعتمادات

الثانية : السكون المقدور للحى ؛ إذ لو بقي لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يأنم وهو خلاف الاجماع ، ولوب هذا بأبي هاشم والترم العقاب بعدم الفعل ، فلقب بالذهنى

ثالثها : قال الجبائي : الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس ، فان من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضا لعينه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين الحالتين . ومنعه أبو هاشم بأن الكون لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته

اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك، واللازم باطل
فأن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا مسكون الشط ، ومن تقل
في النوم الى غير حيزه فاذا استيقظ لم يدرك بخلاف مالو لون بغير لونه

رابعها : قال الجبائي : التأليف ملموس ومبصر، أذ تفرق بين الأشكال
المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة . ومنعه ابنه في أحدقوله
فقال : ذلك قد يكون بالنظر الى الاكوان أو المحاذيات أو غيرها . واحتج بأنه
لو رؤى التأليف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤى الصفحتان
وأنما يصح لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها
مع بعض لا تأليف الصفحتين

خامسها : قال الجبائي : التأليف مختلف باختلاف الأشكال لما مر ، ومنعه
ابنه : لأن التأليفين مشتركان في أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على
أصله ، وأن سلم فقيه مصادرة

سادسها : قال الجبائي : التأليف قد يقع مباشرة كما من يضم أصبعيه، ومنعه
ابنه ، اذ يجتمع دون المجاورة المولدة له

سابعها : ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الرطب واليابس وإن ولدت التأليف
فليست شرطا له ، لأنها لو كانت شرطا للابتداء لكانت شرطا في الدوام كأصل
المجاورة وليس كذلك ؛ كاليواقيت الصم الصلاب ، وهو منقوض بالقدرة عندهم .
ومنهم من قال إنها الدوران ، ومع ضعفه فلعل ذلك عائد الى اختلاف اجناس التأليف

الفصل الثاني في مباحث الأئمة على رأى الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول : قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وذلك أن كل ما هو بالقوة فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه ، وإلا فعدم محض
بل بالفعل من وجه ، وبالقوة من وجه آخر . والمتحرك له حركة بالفعل ، وهو
أمر حصل له بعد أن لم يكن ، فهو كمال له ؛ إذ معنى الكمال ذلك وأنه يؤدي الى

حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى ، فهذا كمال ثان وذلك كمال أول ، ثم إنه مادام متحركا فشيء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة ، وكونه بالقوة باعتبار عارض للمتحرك ، وإلا فهو كمال أيضا ، فلذلك اعتبرنا الحيثية ، وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر ؛ إذ لا منتهى لها إلا بالوهم ، فليس هناك كمالان أول وثان ، وهذا قريب مما قاله قداماؤهم أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدرج ، لكن عدلوا عن ذلك لأن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان ، فيقع في تعريفه الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة ، فيلزم الدور ، وبقولهم بالتدرج ؛ وقم الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه دفي .

المقصد الثاني : إن الحركة تقال لمعنيين :

الأول : التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آئين وهو أمر مستمر من أول المسافة الى آخرها وهي بهذا المعنى تنافي الاستقرار فتكون ضدًا للسكون في الحيز المنتقل عنه واليه ، بخلاف من جعلها الكون في الحيز الثاني .

واعلم ان مبناه اتصال الأحياء وعدم تفصلها أصلا بناء على تقي الجزء الذي لا يتجزى ، وسنكلم عليه ونستوفي القول فيه

الثاني : الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها ولا وجود لها الا في التوهم ؛ اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها الى الجزء الأول منها ضرورة ، نعم لما ارتسم نسبته الى الجزء الثاني في الخيال قبل أن تزول نسبته الى الأول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة في الحس المشترك ، فيرى خطأ أو دائرة ، وأنت تعلم من هذا أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع أن يكون وهميا ، فلا يتم دليل اثبات الزمان

المقصد الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم وهي أربع : -

الأولى : الكم وهو على أربعة أوجه :

الأول التخلخل : وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ، ويثبت أنه الماء إذا انجمد صغر حجمه ، وإذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين أنه لم يكن انفصل عنه جزء ثم عاد . وأيضا فالتقارورة تكب على الماء فلا يدخلها ، فإذا مصت مصبا قويا ثم كبت عليه دخلها ، وما ذلك لخلاء حدث فيها لا امتناع ؛ بل لأن المص أحدث في الهواء تخلخلا فكبر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء ، فهذا يعطى أنيته ، وأما لميته فهو أن الهبول ليس لها في ذاتها مقدار ، فقد تكون في بعض الاشياء قابلة للمقادير المختلفة تتوارد عليها بحسب مايعدها لذلك ، ولا يلزم أن يكون الكل كذلك ؛ لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة ، أو لأن مادته لا تقبل الا ذلك كما هو رأيهم في الافلاك . وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الاثر

الثاني : التكاثر وهو ضد التخلخل .

واعلم أنهما غير الانقشاش وهو أن تتباعد الاجزاء ويدخلها الهواء ، وغير الاندماج وهو ضده ، وان كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك اللغوي ، فان هذين من مقولة الوضع ، وقد يطلق على الرقة وعلى النخانة وهو من باب الكيف الثالث : النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية ، بخلاف السمن والورم

الرابع : الذبول عكسه

الثانية : الكيف وتسمى الحركة فيه استحالة ، كما يتعود العنب ويتسخن الماء . ومن الناس من أنكر ذلك ، وزعم أن ذلك ككون لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى ، ويزور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ، وهما موجودان فيه دائما الا أن ما يبرز منها يحس بها وما كمن لا يحس بها ، وهذا باطل ، وإلا

لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد؛ بل وفي الجمد وأنه ضرورى البطلان ومع ذلك فمن أدخل يده فيه كان يجب أن يحس بحراره أو يقل برده ، وأيضا . فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ، ونعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامن فيه

الثالثة : الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج عن مكان الى مكان ويتبدل بها وضعه ، وفي حركة كل جزء منه نظر . فمنهم من قال : لاجزاء له بالفعل فكيف يتحرك ؟ بل ذلك أمر موهوم . ومنهم من قال : بتبادل النصفين الأعلى والأسفل ، وتغير نسبة الاجزاء إلى الأمور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعليك بالتأمل .

الرابعة : الأين وهو النقلة التي يسميها المتكلم حركة ، وباقي المقولات لا يقع فيها حركة . أما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته ، ومنعه بعض المتكلمين وسلم الاستحالة ، وهو من قال العنصر واحد ، إما النار والباقية بالكثايف ، أو الأرض والباقية بالتخلخل ، أو هو متوسط والبواقي بالكثايف والتخلخل والطبيعة محفوظة في الأحوال كلها . وأبطله ابن سينا بوجهين .

الأول : مبرهن أن كل ما يصبح عليه الكون والفساد تصبح عليه الحركة المستقيمة ، وتنعكس الى قولنا : بعض ما يصبح عليه الحركة المستقيمة يصبح عليه الكون والفساد .

الثاني : اختصاص الجزء المعين من الجسم بجزء طبعيا لصورته ، وهذا أيضا : أن ما يتصور اذا كانت حادثة . وجواب

الأول : أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا ؛ لأنه أخص فلا يفيد الوجود .

والثاني : منع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتعويل على المشاهدة كما سيأتي ، ثم تقول : العصور لا تقبل الاشتداد ولا التناقص ؛ لأن في الوسط إن

بقى نوعه لم يكن التغير في العود ، وأيضا : فبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لا وجود لها .

وأما المضاف : فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها ، فأزكان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما وإلا فلا .

وأما متى : فقال في النجاة : أن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة ؟ وفي الشفاء : الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة ، وهو كالإضافة لأنه نسبة تابعة لمعروضها وكذا الملك

وأما أن يفعل وأن يفعل : فأثبت بعضهم فيهما الحركة ، وأبطل بأن المنتقل من التسخن إلى التبرد لا يكون تسخنه باقيا ولا لزوم التوجه إلى الضدين معا ، فبينهما زمان سكون . والحق أنهما تبع الحركة أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة ، وإما في القابل

المقصد الرابع : العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها ، وأيضا فالجسمية عامة للأجسام والحركة مختصة ، وأيضا فيلزم اتحادها في الجهة ، واللازم باطل . وأيضا فلائها إما المطلوب فتقطع عندهم بقاء الجسمية فيلزم التخلف ، وإما المطلوب فيتحرك أما إلى جميع الجهات وأنه محال ، وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح ، وليست الطبيعة أيضا لأنها ثابتة ، فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابتة ؛ بل هي حالة غير ملائمة تترك طبيعيا طالبا للملائم ، والملائم غاية ولا تصور إلا في الحركة الإرادية ، وفيه إشكال ؛ إذ ليس الحركة إلى جهة حيث أن أول من الأخرى ، ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها ، ولأيضا هي التصور الكلي لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء ؛ بل انما هي تصورات جزئية ، فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي

المقصد الخامس : الحركة تقتضي أمورا ستة

الأول : مابه أي سببها الفاعلى ،

الثانى : ماله أى محلها ،

الثالث : مافيه أى المقولة من المقولات ،

الرابع : مامنه أى المبدأ ،

الخامس : ماإليه أى المنتهى وذلك فى الحركة المستقيمة وأما فى الفلكية

فلا يكون إلا بالفرض ،

السادس : المقدار أى الزمان ؛ فإن كل حركة فى زمان بالضرورة

المقصد السادس : قد علمت أن الحركة متعلقة بأمر ممتة ، فوحدتها

متعلقة بوحدتها ضرورة ، ووحدتها كما قدمر إما شخصية ، أو نوعية ، أو

جنسية ، ففيه ثلاثة أبحاث :-

أحدها : فى وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ، فإن الواحد

بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة أنه لا يقوم العرض بمحلين ، ولا بد من

وحدة مافيه إذ الشئ قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتحد

المحل من حيث اختلاف مافيه ، بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتسخن

والتسود والترح و يتبع ذلك وحدة مامنه ، وما إليه ، إذ لو اختلف المبدأ

والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة ولا يكتفى فى الوحدة وحدة مامنه وما إليه

دون اعتبار وحدة مافيه ، لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون

الطرق مختلفة ، كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى السواد ،

ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد ، ومنه إلى الحمرة إلى القتمة

إلى السواد ، ولا بد من وحدة الزمان ؛ إذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان

آخر ضرورة ، وذلك بناء على أن المعدوم لا يماذ بعينه ، وأما وحدة المحرك

فلا عبرة به ، فإن المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته

والحركة واحدة متصلة ، ولا تميز يوجب الاثنينية غير مايتوهم من استناد

بعضها إلى محرك والبعض إلى آخر ولا يتميز فيها بالفعل ولا فصل
ثانيها : في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض
ما يعتبر في الوحدة الشخصية وهي مافيه ومامنه وما إليه إذ لو اختلف مافيه
كان كل نوعا من الحركة كالتسود والتسخن ؛ وكذلك مامنه وما إليه وإن
اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة والتسخن والتبرد ولا عبرة بوحدة المحرك لما
مز ، وإذ لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى ، فحركة الحجر إلى العلو
قسرا والنار إليه طبعاً لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك ، ولا بوحدة ماله
فإن تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال ، فسواد الألمان والجمار نوع واحد ،
ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لا تختلف حقيقته ، وإن قدر تنوعه فهو
عارض للحركة . واختلاف العوارض لا يوجب التنوع .

ثالثها : الجنسية وما يعتبر فيها بعض ما يعتبر في النوعية ، وإنما هو مافيه
فقط ، فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة ، وبترتب بحسب ترتب
الأنجناس التي تقع فيها .

المقصد السابع : الحركات منها ماهي متضادة ، وقد علمت أن لاتضاد
إلا بين الأنواع الداخلة تحت جنس أخير ، فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة
والاستحالة والنمو غير متضادة ، وإن امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهياتها ، وإنما
التضاد بين المتجانسة منها ، ففي الاستحالة كالتسود والتبيض ، وفي الكم كالنمو
والذبول والتخلخل والتكاثف ، وفي النقلة كالصاعدة والهابطة ؛ إذ لها في كل
طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف ، وأما الوضعية فلا
تضاد فيها .

المقصد الثامن : تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه ، فإن الصاعدة
والهابطة ضدان وإن اتحد مافيه ، ولا لتضاد المحرك لتضاد الطبيعيتين
والقسريتين ، ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسرا إلى فوق ، وطبعاً

الى تحت متضادتان ، ولا لاتضاد الزمان فإنه لاتضاد فيه إذ لاتنوع ولا يمكن توارده على موضوع ولكونه طارضا ، وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ، ولا للحصول في الاطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل قبلها وبعدها ؛ بل للتوجه بحسب مامنه واليه من حيث هما كذلك ، فأنهما قد يختلفان بالذات مع التضاد كالمواد والبياض ، أو دونه كالمواد والحجرة ، أو بالعرض كالمركز والمحيط ؛ لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه غاية الاقرب من الفلك والآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما في الحقيقة ، وقد لا يختلفان أصلا بل يتفق أنصار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة وبمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان أى جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين ، ولا تمايز فيه إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك

تفنيه : المبدأ والمنتهى اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايقين له ، فبين كل منهما وبينه تقابل التضاييف ، وليس بين المبدأ والمنتهى تضاييف ، فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس . فان قيل : قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد ؟ قلت : هما غير عارضين للجسم بل للأطراف ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالفرض وفي زمانين فرع : قالوا : المستقيمة لاتضاد المستديرة ، إذ كل مستقيمة وتر لقسى غير متناهية بالقوة ، إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو ذلك ؛ فان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر غير متناهية ، وأما الحركة الى التوالى وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين على التبادل ، ولا يخفى ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة المقصد التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة أنواع من الانقسام :

الأول : بحسب المسافة لانطباقها ، فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها
الثانى : بحسب الزمان لأنه عارض لها ، فالحركة فى نصف ساعة نصف
الحركة فى ساعة ، وهذا غير الذى بحسب المسافة ؛ إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة
الثالث : بحسب المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة
فيه ، والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر ، فاذا عرض له انفصال حصل
لكل جزء حركة بالفعل

المقصد العاشر : ما يوصف بالحركة ، إما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أولاً ،
والثانى أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة ، والأول : اما أن يكون مبدأ الحركة
فى غيره وهى الحركة القسرية ، أو فيه امامع الشعور وهى الإرادية ، أولاً وهى
الطبيعية ، فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ، وقد اخطأ من جعل
الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة ، أو التى على وتيرة واحدة

المقصد الحادى عشر : الحركة اما سريعة ، وهى التى تقطع مسافة مساوية
فى زمان أقل من زمانها ، ويلزمها أن تقطع الأكثر فى المساوى ، وإما بطيئة
وهى التى بالعكس فتقطع المساوى فى الأقل فى المساوى ، وليس
البطء لتخلل السككنات والا لم يحس بحركة القرس ، واللازم بطلانه ظاهر ، بيان
الملازمة : أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السككنات كان تفاوت السرعة والبطء
بحسب السككنات المتخللة ، فاذا عدا فرس أشد عدو كان حركته أبطأ من
حركة المحدد بنسبة غير قليلة ، ويكون زيادة سككناته على حركاته كزيادة حركة
المحدد على حركاته ، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك
السككنات الكثيرة ، واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين كما
ستنتهى النوبة اليه تدل على بطلان هذا ، وبالجملة : فهذا البحث مبنى على بحث
الجزء ، وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا

منها : انا إذا غرشنا خشبة فى الأرض فاذا كانت الشمس فى افقها الشرقى

وقع الظل في الجانب الغربي ولا يزال يتناقص الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع الشمس انوقف الظل جاز في الثاني والثالث؛ فيجوز أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله، وان تحرك جزء كان بازاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل، فنبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكينات؛ ويمكن المضايقة في قولهم: لو جاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بحاله لجاز في الكل، واذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك جائز عندنا، والمادة هي القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهي تستند إلى الفاعل المختار، ومنه يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها، فكذا الحركة.

تنبيه: الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع، فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة إلى أخرى، ولأنها قابلان للاشتداد والتقصس المقصد الثاني عشر: قال الحكماء: علة البطء إما في الطبيعة فمانعة المخروق فكما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة، كالماء مع الهواء، وإما في القسرية والآردية فمانعة الطبيعة، وكما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن اتحد المخروق، أو مع ممانعة المخروق، وربما طوق أحدهما أكثر والاخر أقل فتعادلا.

المقصد الثالث عشر: ذهب بعض الحكماء والجبائي من المعتزلة: إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوناً، وأن كل حركة مستقيمة تنتهي إلى سكون، لأنها لا تذهب إلى غير النهاية، ومنعه غيرهم وأما المذبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق

فقال الحكماء: الوصول إلى المنتهى آتى، فكذلك الميل الموجب له، والرجوع آتى، فكذلك الميل الموجب له آتى، وآن الوصول غير آتى الرجوع لامتناع اجتماعهما، فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآتات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون.

والجواب : أن الوصول في آن هو طرف حركة ، والرجوع في آن هو طرف حركة ، فلم لا يجوز أن يكون حدا مشتركا بينهما ؟ وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فأنتم لا تقولون به . قولكم : أن الرجوع غير أن الوصول ، قلنا : نعم ، لكن باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ، ومبدأ زمان حركة الرجوع وقال الجبائي : لا شك أن الاعتماد المحتلب في الحجر يغلب اللازم فيصعد متدرجا في الضعف الى أن يغلب اللازم المحتلب فينزل ، ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما ، اذ لا ينقلب من المغلوبة الى الغالبة دفعة ، وعند التعادل يجب السكون ؛ وإلا لزم الترجيح بلامرجح .

وأما المنكرون فقال الحكماء : فإذا صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردلة ، وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ، واللازم ضروري البطلاق ، وقد يجاب : بأن الخردلة لا تصادم الجبل بل ترجع برميحه ، فذلك فرض محال ، ويجوز استلزامه للمحال .

وقالت المعتزلة : لا سكون اذ لا يوجب الاعتماد اللازم ، فانه يقتضى الحركة النازلة ، ولا المحتلب ، فانه يقتضى الصاعد ، ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله : لانسلم أنه لا مولد غيره بل هو الحركة ، فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين ، وقد مر في الاعتماد المرصد الخامس في الاضافة . وفيه مقاصد

المقصد الأول : الأبوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ، ولا حقيقة لها الا ذلك ، وهي الاضافة التي تعد من المقولات ، وتسمى مضافا حقيقيا ، ويقال لذات الالاب المعروضة لهذا العارض أضافة ، وكذا للمعروض مع العارض ، وهذان يسميان مضافا مشهوريا

تنبيه : قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير ، لا يراد به أنه يلزم

من تعقله تعقل الغير، فان اللوازم البينة كذلك ، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير ، فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير ، وهذا يتناول المضاف الحقيقي ، والقسم الثانى من المشهورى، أعنى المركب ، فلو أردنا تخصيصه بالحقيقى، قلنا : ما لا مفهوم له ألا معقولا بالقياس الى الغير

المقصد الثانى : للمضاف خواص

الاولى : التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الدهن والخارج ، فكما وجد أحدهما فى الدهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه ، وكما عدم عدم ، فان قيل : فما قولك فى المتقدم والمتأخر ؟ قلنا : لا وجود للحقيقى منهما إلا فى الدهن، وهما معافيه ، وأما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والآب والابن الثانية : وجوب التكافؤ فى النسبة ؛ ويعبر عنه بالانعكاس ، وهو أن يحكم بإضافة كل الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه ، فكما أن الآب أبو الابن فالابن ابن الآب ، وانما اعتبرنا الحيثية لأنه لم يجب الانعكاس ؛ فانك اذا قلت هذا أب لانسان، لم يلزم أن هذا انسان لآب ، وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الآخر اسم كالجنح ، فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح

المقصد الثالث : الاضافة لا تستقل بوجودها، فيكون تحصيلها تبعاً لتحصل لحوقها للغير ، ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملحق والاضافة معا ، وليس ذلك هو المقولة ، وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها الملحق الخاص كشئ واحد مقيد ، وهذا تنوع الاضافة وتحصيلها ، فالمشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف ، فاذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه فى الكيف كان نوعا من الاضافة ، ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة ، ويلزمه أنها اذا كانت فى طرف مطلقة فى الآخر مطلقة ، فالنصف فى مقابلة الضعف ، وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف ، هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ، وأما اذا

حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له ، فتحصيل الرأس حتى يصير
هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس

المقصد الرابع : تلحق الاضافة تقسيمات :

الاول : إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار ، وإما أن تتخالف كالابن
والآب ؛ والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف ، وألا كالأقل والأكثر
الثاني : أنه قد تكون لصفة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لا درك
العاشق وجمال المعشوق ، أو لصفة في أحدهما كالعالمية فانها لصفة في العالم وهو
العلم دون المعلوم ، وألا فللمعدوم بكونه معلوما صفة ، وقد لا تكون لصفة أصلا
كاليمن واليسار

الثالث : قال ابن سينا : تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالعالم
والقاهر والمانع ، وفي الفعل والاتفعال كالقطع والكسر ، وفي المحاكاة كالعلم والخبر ،
وفي الاتحاد كالجاورة والمشابهة

الرابع : الاضافة قد تعرض للمقولات كلها ، فالجواهر : كالأب والابن ، والكيم :
كالصغير والكبير والقليل والكثير ، والكيف : كالأحر والبارد ، والمضاف : كالقرب
والابعد ، والابن : كالأعلى والأسفل ، ومتى : كالأقدم واللاحق ، والوضع : كالأشد
انحناء وانتعابا ، والملك . كالأكس والأعزى ، والفعل : كالأقطع ، والاتفعال
كالأشد تمسخا

الخامس : قد يكون لها من الطرفين اسم ، أو من أحدهما ، أولا

السادس : قد يوضع لها ولموضوعها اسم ، فيدل عليها بالتضمن

المقصد الخامس : ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر .

قال الحكماء : التقدم على خمسة أوجه

الاول : بالعلية كتقدم المضي على الضوء ، وحركة الأصبع على حركة

الخاتم ، فان العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتتحرك الخاتم ، ولا عكس ، وليس ذلك

بالزمان، والا لزوم التداخل ، ولا بالذات، فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم، بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها

الثاني : التقدم بالذات ، كنتقدم الواحد على الاثنين ، فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ، ولا يتم له ذات ألا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته، بخلاف الاول . الثالث : التقدم بالزمان ، كنتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضه الا الزمان، فعنه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد فيه عيسى، ومغايرته للأولين بينة

الرابع : التقدم بالشرف ، كما لا ينبغي بكر على عمر رضى الله عنهما
الخامس : التقدم بالرتبة ، بأن يكون أقرب الى مبدأ معين ، والترتيب إما عقلي كما في الاجناس، أو وضعي كما في صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما تجعله مبدأ، فقد تبتدىء من المحراب، وقد تبتدىء من الباب

وقال المتكلمون: ههنا نوع آخر من التقدم ، كالأجزاء الزمان بعضها على بعض، فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان والالزام التسلسل ، وقد بطلنا ذلك. وقد يجاب عنه: بأن ذلك هو التقدم بالزمان ، وأنه لا يعرض الالزام ، فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما أن القسمة تعرض للكم فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم ، وذلك لا يوجب للكم كما آخر ، فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم، أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان ، وهذا مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه .

وربما تكلف الحكماء للحصر وجها فقالوا : التقدم أما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا ، والاول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم من غير عكس ، فالتوقف أما بحسب الذات، وأما بحسب الوجود مع اشتراطه بعدم

الطارىء عليه، أم لا؟ والثانى : لابد من مبدأ تعتبر اليه النسبة، وذلك إما كمال أم لا تنبيهان :

الأول : الماضى مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما ، ومنهم من عكس الامر نظرا إلى عارضيهما ، فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ، ثم يصير حالا ، ثم يصير ماضيا، فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا

الثانى : جميع أنواع التقدم مشترك فى معنى واحد ، وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للتأخر ، وفى الذاتى : كونه مقوما ، وفى العلى : كونه موجدا ، وفى الزمانى : كونه مضى له زمان أكثر لم يعرض للتأخر ، وفى الشرفى : زيادة كمال وفى الرتبى : وصول اليه من المبدأ أولا

الموقف الرابع

في الجواهر. وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة

أما تعريفه: فقد علمته من التقسيم، ومن تعريف العرض، فلا نعيده. وأما تقسيمه: فقال الحكماء. الجوهر أن كان حالا فصورة، وإن كان محلا لها فهيولى، وإن كان مركبا منهما جسم، وإلا فأن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل، وهذا بناء على نفى الجوهر الفرد، وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرًا، وأن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر، ولم يثبت شيء منهما، ولو أردنا أن يراده على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال: قلنا. الجوهر إماله الأبعاد الثلاثة لجسم، أو لا، فاما جزؤه فأن كان به بالفعل فصورة وإلا فمادة، وإن لم يكن جزءًا فأن كان متصرفا فيه فنفس، وإلا فعقل.

وقال المتكلمون: لا جوهر إلا المنحيز كما مر، فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد. تنبيهان.

الأول: الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين، وعند القاضى كل واحد من الجزأين لأنه الذى قام به التأليف. والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لامتناع قيام الواحد بالكثير، وليس ذلك بزاع تقضى، بل فى أنه هل يوجد نعمة أمر غير الأجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبتته المعتزلة؟

الثانى: الجوهر الفرد لا شكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد وهو الكرة، أو حدود وهو المضلع، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء، فأن الحد هو النهاية ولا تعقل ألا بالنسبة إلى ذى نهاية. ثم قال القاضى: ولا يشبه شيئا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد فى الشكل، فما لا شكل له كيف يشاكل غيره؟ وأما غيره فلم اختلاف فيما يشبهه من الكرة؛ إذ لا يختلف جوانبه، والمربع؛ إذ يتركب

منه الجسم بلا خلو الفرج ، والمثلث ؛ لأنه أبسط الأشكال المضلعة .
قال الآمدى واتفق الكل على أن له خطا من المساحة ، فله نهاية قطعاً .
وفيه نظر : لآنا لا نعلم أن له نهاية ، وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية
أن تحيط به النهاية وإلا انقضى محيط ومحاط فانقسم ، وأما قولهم له حظ
من المساحة فلعلهم أرادوا به أن له حجماً ، وإلا فهو القول بانقسامه وهما لا فعلاً .
المرصد الأول في الجسم . وفيه فصول

الفصل الأول : في حقيقته وأجزائه . وفيه مقاصد .

المقصد الأول : في حده ، ويطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين

أحدهما . يسمى جسماً طبيعياً ؛ لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي ، منسوباً إلى الطبيعة
التي هي مبدأ الآثار ، وعرف بأنه : جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة
على زوايا قائمه ، وأنما قلنا : يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه أبعاد بالفعل ، أما
الخط . فلا وجود له سيما في الكرة ، وأما السطح . وأن كان لازماً لوجوده لوجوب
التناهي فليس لازماً لماهيته ، إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولا يكون ذلك مخرجاً
له عن حقيقة الجسمية ، ولا تصوراً للجسم لا جسم . ومعنى الزاوية القائمة . أنه إذا
قام خط على خط عموداً عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جنبتيه
زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة وإذا كان مائلاً
إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة ، والآخرى كبرى
وتسمى المنفرجة هكذا حاده / منفرجه وتصوير فرض الأبعاد أن يفرض فيه
بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ، ثم بعداً آخر في أى جهة شئنا مقاطعاً له بقائمة
وهو العرض ، ثم بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما ، وهذا متعين لا يتصور غير واحد وهو
العمق ، وهذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته ، فإن الجوهر
القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون ألا كذلك ، والذي يقبل أبعاداً لا على هذا الوجه

إنما هو السطح، والجوهر لا يتناول، وههنا شكوك : فعلى مطلق التعريف سكان الأول : الحد صادق على الهوى ، قلنا : هى تقبل الجسمية والجسمية تقبل الأبعاد .

الثانى : يصدق على الوهم التخيلية جسما تعليميا ، قلنا : المراد قبوله فى الوجود الخارجى ، وعلى كونه حدا سكان .

الأول : لم تثبت جدية الجوهر كما عرفته فى المقولات ، وربما يقال : ليس جنسا وألا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية ، لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التماسل فى الفصول كما مر فى الوجود ، وربما قيل : الجوهر هو الموجود لافى موضوع. ففيه قيدان : الوجود وأنه عارض للموجودات، بل من المعقولات الثانية ، وكونه لافى موضوع، وأنه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية ، وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لا حد .

الثانى : مفهوم القابل للأبعاد أمر عدى، وألا فعرض قائم بالذات فتكون قابلة له، وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل ، لا يقل : الممتنع هو التماسل فى المؤثرات وهذا تماسل فى الآثار، لأنك قد علمت أن هذا النوع من التماسل باطل عند الحكماء والمتكلمين . وقد يحاب عنه بأن القابلية نسبة وهو غير ماصدق عليه أنه قابل الذى هو ذات، وهذا هو الجزء للجسم . والآن أو أن تتذكر لما قد علمناكه من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا فى الدهن، وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل، وقصور الفصل هو تحصيل صورة الميهم نوعا، والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر، فيكون للفصل فصل ولا هو نفس المفهوم الذى هو العرض، لكن خصوصية الأمر الذى هو قابل . وثانيهما : يسمى جسما تعليميا، إذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية - أى الرياضية - منسوبة الى التعليم، فأنهم كانوا يبتدئون بها فى تعليمهم لأنها أسهل ودلائلها أيضا يقينية، تفيد النفس ملكة أن لا تنفع دونه ، وعرفوه بأنه : كم قابل للأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة ، والقيد الأخير ههنا للتمييز . ولو أردنا أن نجعلهما في رسم واحد قلنا : هو القابل من غير ذكر الجوهر والسكم ، فهذا عند الحكماء . وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ، وقالت المعتزلة : هو الطويل العريض العميق .

قال الحكماء : هذا الخد فاسد ؛ لأن الجسم ليس جسمًا بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مر ، وأيضا : فإذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ، ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلاً ، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد ، وجميعيتها باقية . وهذا بناء منهم على اثبات الكمية ، وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء ، بل انتقلت الاجزاء من طول إلى عرض ، أو نقول : المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق ، كما يقال الجسم هو المنقسم ، والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم .

فقال النظام : لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتي .

وقال الجبائي : من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض ، وأربعة فوقها فيحصل العمق . وقال العلاف : من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء ، بأن يوضع جزآن ، وبجنب أحدهما جزء ، وفوقه آخر ، وعلى جميع التقادير فالتركيب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جسمًا عندهم . جوزوا التأليف منها أم لا ، والنزاع لفظي ، فنعدوه إلى ما يجبدى وما هو كقول الصالحية هو القائم بنفسه ، وبعض الكرامية هو الموجود ، وهشام هو الشيء ، باطل لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة فإنه يقال زيد أجسم من عمرو أى أكبر ضخامة ، وانبساط أبعاد ، وتأليف أجزاء

المقصد الثاني : ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة ، خلافا للنظام والنجار من المعتزلة ؛ لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بالغا ما بلغ ، فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به . وبالجملة : فبطلانه ضروري ، احتجا بوجوبين

الأول : ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة ، والاجسام مختلفة
فليست عبارة عن جواهر . قلنا : بل الجواهر مختلفة بذواتها ، ولذلك قلنا :
إن الأعراض لا تبقى والجواهر باقية لما سيأتى
واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخلة
في حتمية الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جملة من الأعراض .
الثاني : أنه اذا وجد الجسم وجد الأعراض ، واذا انتفى انتفت ، وبالعكس .
قلنا : التلازم لا يفيد الوحدة

المقصد الثالث : الجسم البسيط يقبل القسمة . فاما أن الأجزاء توجد
بالفعل أولاً ، وأياما كان فاما متناهية أو غير متناهية ، فلاحتمالات أربعة
الأول : الأجزاء بالفعل ومتناهية ، وهو مذهب المتكلمين ، وهو القول
بتركيبه من الأجزاء التي لا تتجزأ ؛ إذ لو كانت الأجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات
الممكنة كلها حاصلة بالفعل . وحاصله : أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل
بالفعل ، يلزمه كل ما ليس بمحصل بالفعل فليس يمكن
الثاني : الأجزاء بالفعل وغير متناهية ، وهو قول النظام
الثالث . الأجزاء بالقوة ومتناهية . وينسب إلى محمد الشهرستاني صاحب
كتاب الملل والنحل

الرابع : بالقوة وغير متناهية . وهو مذهب الحكماء
المقصد الرابع : في حجة المتكلمين وهي نوطان
النوع الأول : أن نبين أولاً أن كل منقسم له أجزاء بالفعل : ثم نبين أنها متناهية
أما الأول فلو جوه

الأول : القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة ، والتالى باطل ،
فالشرطية : لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة ، وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه ، ضرورة أن الحال في أحد الجزأين غير الحال في الآخر ،

والاستثنائية بينة، إذ لا معنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم

الثاني : لو كان القابل للانقسام واحداً كان التفريق اعداما له ، والتالي باطل .
أما الملازمة : فلأن التفريق حينئذ أعدام لهوية واحداث لهويتين ، فان من
المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين . وأما بطلان اللازم .
فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بأبرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر
وإيجاد البحرين آخرين ، وبديهة العقل تنفيه

الثالث : أن مقاطع الأجزاء متميزة بالفعل ، فان مقطع النصف غير مقطع
الثلث ضرورة ، وكذا الربع والخمس بالغاً ما بلغ ، وذلك يوجب التمايز بالفعل
وأما الثاني فلو جوه .

الأول : لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها في
زمان متناه ، ولم يلحق السريع البطيء ، وبطلان اللازم دليل بطلان اللزوم ،
الثاني : أنه محصور بين الطرفين ، وانحصار ما يتناهى بين الحاصرين محال
الثالث . أن التأليف لا بد أن يفيد زيادة حجم ، والا لكان حجم الاثنين
كحجم الواحد ، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية ، فلا يحصل من تأليف
الأجزاء حجم ، والمفروض خلافه ، وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل
التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات ، فيحصل حجم في الجهات وهو
الجسم ، فليس كل جسم مركباً من أجزاء لا تتناهى . ثم نقول : وهذا الجسم
له حجم متناه وأجزاء متناهية ، والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه وأجزاء
غير متناهية ، ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم ، فتكون نسبة
الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، لكن نسبة الحجم إلى الحجم
نسبة متناه إلى متناه ، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه ،
فتكون نسبة المتناهى إلى المتناهى كنسبة المتناهى إلى غير المتناهى . هذا خلف
النوع الثاني : أن نبين تركيب الجسم منها ابتداء ، وهو وجوه

الأول : النقطة موجودة ؛ اذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الاجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان . وأيضا : فأنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم انها لا تنقسم . قلنا : فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرها فهو المطلوب ، وإلا لكان له محل لا ينقسم ، وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ

الثانى : الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلية ، فنقول : ان الحاضرة منها موجودة ، وإلا لم يوجد الماضى ولا المستقبل ؛ لأن الماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ما سيحضر ، وأنها لا تنقسم ، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد ، لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضرا . هذا خلف . وكذا جميع أجزائها ؛ إذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حينما ما ثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، فكذا المسافة لانطباقها عليها . أو نقول : لانه لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها ، فأن الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها

الثالث : برهن اقليدس على وجود زاوية هي أصغر الزوايا ، وهي ما تمحصل من مماسة خط مستقيم ، لا تنقسم ولا تتصور إلا بأثبتات الجزء .
الرابع : نقرض كرة تماس سطحها مستويا ، لا مكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة ، فما به المماس لا ينقسم ، وإلا فاما فى جهة فهو خط ، أو أكثر فهو سطح ، ولا انطباقه على السطح المستوى فهو مستوى ، فلا تكون الكرة كرة . هذا خلف . ثم نقرض تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة ، وهو المطلوب .

الخامس : نقرض خطا قائما على خط ويمر عليه ، فإنه يماس فى مروره جميع

أجزاء ذلك ، والمماس إنما تكون بنقطة ، فالخط الممرور عليه مركب من نقط ،
والسطح من خطوط ، والجسم من سطوح ، وهو المطلوب .

السادس : لو لا انتهاء الأقسام الى أجزاء لا تتجزأ لكان الاتهام في
السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية ، فتكون أجزاءها الممكنة سواء ، وهو بهت
السابع : لو لا الجزء لكان يمكن أن تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية ،
فتعمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى ، وإنه ضرورى البطلان ،

وتقض ذلك ، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا ، ففيه للنصف إقناع .

المقصد الخامس : حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة إلى

غير النهاية ، لا أنه مركب من أجزاء لا تتجزى ، أنواع

النوع الأول . ما يتعلق بالمحاذاة ، وذلك وجهان .

الأول : كل متحيز يمينه غير يساره ضرورة .

الثاني : أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فإن
الوجه المضى ، أى الذى الى الشمس غير المظلم ، أى الذى إلينا ، وهذا أيضا ضرورى

النوع الثانى : ما يتعلق بالمماس ، وهو وجهان .

الأول : لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى فليست لا تتجزى ، هذا خلف

بيانه : أن الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ، فإيه يماس
أحد الطرفين غير مابه يماس الآخر ، فينقسم لا يقال : لانسلم ذلك لجواز
التداخل ، لأننا نقول : بطلانه ضرورى ، وإن سلم جدلا فيكون حيزهما
واحدا ، وكذا إذا انضم إليهما رابع وخامس بالغا ما بلغ ، فلا يكون ثمة ترتيب
ولا وسط ولا طرف ، ولا يحصل من تأليفها حجم ، وذلك خلاف المفروض ،
ومع هذا فالمداخلة بعد المماس ، فلا شك أن الملاقى عند المماس غير الملاقى
عند المداخلة التامة ، فيلزم اتقسام .

الثانى : لو جاز جزء على ملتي اثنين لم يكن لا يتجزى ، والملزوم حق

فالازم حق، والازوم بين ، فإنه يكون مماسا لها لا بالكلية ، ولا معنى للتقسام
ألا ذلك ، وأما حقبة المازوم فلوجوه .

الأول : لاشك أنه يتحرك من جزء الى آخر ، فاقصافه بالحركة إما عند كونه
بتمامه في الجزء الأول ، أو الثاني ، أو على الملتقى ، والأولان باطلان ، لأنه إما
قبل الحركة ، أو بعد الفراغ منها ، وفي الثالث المطلوب .

الثاني : نفرض خطا من أجزاء شفع كسطة ، ونفرض فوق أحد طرفيه
جزأ ، ونحتم الآخر جزأ ، ثم تحركا على السوية ، فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا
وذلك على المنتصف ، اذ فرضنا الحركتين سواء ، وهو ملتي الثالث والرابع

الثالث : نفرض خطا من أجزاء وتر ، ونفرض ذينك الجزأين كليهما
من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث
فيكون هو على ملتقاهما ، وربما يمنع هذا بأنهما يقعان قبل الثالث ، اذ شرط
انتقالهما فراغ ما يسمع الجزأين

النوع الثالث : ما يتعلق بالسرعة والبطء . وحاصله : أحد الأمرين لازم ، إما
انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء ، وإما تجزى الاجزاء ، والأول منتف
فثبت الثاني . بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما : أنه اذا قطع المريع جزءا فالبطيء لا يقف لما بيننا أن البطء ليس
لتخلل السكّنات ، فهو اذا يتحرك ؛ فاما أن يتحرك جزءا أيضا فالسريع كالبطيء
وهو الأول ، أو أقل من جزء فيتجزى وهو الثاني

وثانيهما : ان نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين ، فيستغنى
عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكّنات ، بل يكون ذلك دليلا على ذلك
مستأنفا ، فعندما تقطع السريعة جزءا إن قطعت البطيئة مثلها لم تساوى السريعة
والبطيئة ، أو أقل لم تجزى وذلك في صور

الأولى : الدائرة الطوقية من الرحي مع الدائرة القطبية . منها ، أذلو تحركت

الطوقية ووقفت القطبية لزم التفكك وانقضاء الرحي الى دوائر بحسب اجزائها ، ولو كانت من حديد او ماهو أشد منه ، ثم اتصاها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السحى ، وذلك وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كمائر العاديات ؛ ومعلوم ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه المجائب ليثبت مذهبكم !

الثانية : فرجار له شعب ثلاث ، فتثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرسمان دائرتين ، الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتمايان ، وهما متلازمتان ضرورة والاتفكك ههنا مع عدم التناثر أبعد .

الثالثة : من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين ، أحدهما بعقبه والأخرى بأطرافه ، وإن شئت فافرضه ماداً باعه ؛ فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير ، ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءاً ، وإن شئت فافرضه في الفلك في كوكبين ، يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة

الرابعة : الشمس مع ظل الخشبة المفروزة حذاءها ، فأن الظل يقطع من الصباح إلى الظهر قدراً من الأرض محدوداً ، والشمس تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل ، لأن الشعاع انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة : دلوعى رأس جبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الجبل ويمد به ، فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا ، فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة

السادسة : جزءه يتحرك جزءاً على متحرك جزءاً آخر ، ولنفرض

١ - ح خطا ، ونفرض د ه خطا على ا و ز جزءاً على د فأذا تحرك د من ا إلى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا تحرك ز من د

وكان مقابلاً لـ $ل$ الى $هـ$ وهو الآن مقابل لـ $ح$ فقد تحرك $ز$ جزأين حين تحرك $و$ جزءاً ، فحين تحرك $ز$ جزءاً يكون $و$ تحرك أقل من جزء وفيه المراد .

النوع الرابع : ما يتعلق بالاشكال الهندسية ، وهو وجوه

الأول : أنا افترض مربعا من أربعة خطوط ، كل خط من أربعة أجزاء ، فذلك ستة عشر جزءاً ، فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء ، والقطر أيضا أربعة أجزاء ، فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ، لا يقال : لم لا يجوز أن يكون القطر أطول وبينها خلاه ؟ لا أنا نقول : الخلاء الذى بين كل جزأين أن وسع جزءاً كان القطر مثل الضلعين لأنه سبعة أجزاء ، وأن كان أقل لزم الانقسام

الثانى : مثلث قائم الزاوية ، كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول : قام البرهان على أن مربع وتره كمجموع مربعي الضلعين ، ولكن مربع كل ضلع مائة ، فمجموعهما مائتان ، فالوتر جذر مائتين ، وأنه فوق أربعة عشر وأقل من خمسة عشر ، فيلزم انقسام الجزء حينئذ

الثالث : هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ، ومددنا رجله من الطرف الآخر . فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك الضلع شيء ، فإن كان مثله لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل عليه وهو مثل الآخر ، فيكون كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ، وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع : بينا وجود الدائرة ، فأذا فرضنا دائرة ، فلو كان محيطها من أجزاء لا تتجزى ، فإن كان ظاهر الاجزاء أكبر من باطنها انقسم الجزء ، وإلا فبين كل جزأين إما خلاه ، فإن كان بقدر ما يسمع جزءاً كان ظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه ، وإن كان ذلك اخلاء أقل لزم الانقسام ، وأما لا خلاه فيكون باطنها كظاهاها وهو كظاها أخرى محاطة بها وظاها المحاطة أيضا كباطنها وهى كثالثة ورابعة بالغة ما بلغت ، فتكون أجزاء طوقية الرحى مثلاً كالقطبية وبطلانه لا يخفى .

الخامس . برهن أقليدس أن الزاوية المستقيمة الخطين تنقسم إلى غير النهاية ،
وأنه ينشأ الجزء

السادس : برهن على أن كل خط قابل للتنصيف ، فإذا فرض من أجزاء وتر
لزم تجزئ الوسطاني

المقصد السادس : في تحرير مذهب الحكماء . قالوا : لما تقرر أن الجسم لا ينفصل
إلى أجزاء لا تتجزئ فقط ، فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة ، كما هو عند
الحس ، وقابل للقسمة إلى غير النهاية ؛ إما بالفك ، وإما باختلاف عرضين قارين
كالسواد والبياض ، أو غير قارين كهاستين ومحاذاتين . نعم قد يمنع عن الانفكاكية
مانع ، كصورة نوعية ، أو صلابة ، أو فقد آلة ، أو صغر . وأما القرضية فلا
تقف أبدا

المقصد السابع : في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة . قالوا : فالجسم
متصل وهو قابل للاتصال ، فثم اتصال نسميه الصورة الجمعية ، وندعى أنه
ليس تمام حقيقة الجسم ؛ بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال . فان ثم أمرا قابلا
للاتصال تارة والاتصال أخرى ، والقابل لهما ليس نفس الاتصال ، ضرورة أن
النايات للشئيين غير كل واحد من المتزايلين ، أو نقول : قابل الاتصال باق مع
الاتصال ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فهو غيره ، فهذا الأمر هو الذي
نسميه بالهيولى

وتلخيصه : أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكميات
كون الكم غير الاتصال ، أثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق
بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبله ، وسموا الاتصال صورة ، والقابل له مادة ،
وربما يقال في المعارضة : الهيولى اذا كانت واحدة كانت متصلة ، واذا
كانت كثيرة كانت منفصلة ، فهي قابلة للاتصال والاتصال ، فلو اقتضى قبولها

اثبات هيولى، لزم أن يكون للهيولى هيولى ، ويلزم التسلسل ، وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص ، فانا أثبتنا كون الاتصال غير القابل ؛ فلا يلزم للهيولى هيولى، الا باثبات أمرين : أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا ، والثانى أنه يزول عنها ويعود اليها، وذلك مما لا يميل اليه ، فان وحدتها وكثرتها، بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة ، والا فهى لا واحدة ولا كثيرة ، ولا متصلة ولا منفصلة ، انما هى استعداد محض لافعل لها الا بالصورة

واعلم ان هذا البرهان لا يتم الا بابطال قول من يقول : مبادئ الاجسام أجزاء متجزئة فى الوهم، غير قابلة للتجزئة بالفعل ، واتصال الجسم : عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء، واتصاله عن افتراقها، وكل جزء منها متصل بالحقيقة، وغير قابل للاتصال ، والجسم الذى يقبل الاتصال غير متصل بالحقيقة ، فليس ثمة أمر قابل للاتصال والاتصال .

وابطله ابن سينا بما حاصله : ان كل جزء منها تحدث فيه القسمة الوهمية أفينية، تكون طباع كل منهما طباع الآخر الخارج الموافق لها فى الماهية ، فيجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين من الاتصال، وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال ؛ اللهم الا المانع ، وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته، والا انحصر نوعه فى شخصه فيمكن مفارقتها ، وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والاتصال، ويحصل المطلوب ، ومبناه كون الأجزاء متوافقة فى الماهية، وهو ممنوع ثم نقول : قد يكون تشخص أحدهما مانعا، أو الآخر شرطاً له ، وربما يقال : الاتصال الوحدة ، والاتصال الكثرة، وبما عارضان للجسم ، فعليكم ببيان كون الاتصال جزءاً من الجسم، فانا من وراء المنع ، وهذا فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له ، ويصير النزاع فى كون الجسم ذلك القابل، أو مع هذا الاتصال ، ولا شك أن الصورة الاتصالية أول ما يدرك من جوهرية الجسم ، ولذى يحتاج الى الاثبات هو المادة ، فيصير النزاع لفظيا .

وهنا سؤال يستصعبه بعض وهو : أن الاتصال إذا كان جزءاً للجسم ، فبإزواله تعدم هوية الجسم ، فلا يكون الجسم قابلاً له ، وإذا كان الجسم يبقى مع زواله فليس هو جزءاً للجسم . وظن أن ذلك مغالطة ، وقعت من الاشتراك اللفظي ، فان الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات الثلاث ، وهو أمر لا يزول عن الجسم ، ولنفس الامتدادات ، وهو كم ، وليس جزءاً للجسم ؛ بل عارضا له .

وجوابه : أن قولنا : الجسم قابل للاتصال ، ليس معناه أن شخصا من الجسم باقيا ، يتوارد عليه اتصال تارة ، واتصالان أخرى ، وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين أخرى ؟ بل مرادنا أن ثمة أمرا يستحفظ الماهية الجسمية ، معلوم البقاء في الاحوال ، وتتوارد عليه الهويات ، فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة ، ومغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والاتصال ، فاننا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة إذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية حتى صار شخص واحد أشخاصا متعددة ، وثمة أمر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال ، وتارة لاتصالات متعددة ، وليس نسبة هذه الأشخاص الى ذلك الشخص كنسبة سائر الأشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ، ولو كان زوال الهوية لا يزول جزء ببقاء جزء ؛ بل بانتفاء الاجزاء بالمرة ، لما كان كذلك

تفسيه : وربما قالوا : الجسم له قوة وفعل ، والبسيط لا يكون كذلك ، وربما استعانوا بالتخلخل والتكاثف ، والكون والفساد . والمعتمد في نفى الهيولى أنها : إما لها حصول في الحيز أولا ، فان كان : فاما على سبيل الاستقلال الجسم ، أولا ، فالهيولى صفة حالة في الجسمية ، وإلا فلا تختص الجسمية بها ؛ لأنه أمر معقول محض ، وقد يقال : لو كان الجسم مركبا من جزأين ثم من تعقله تعقلهما ، واللازم باطل . والجواب منم تعقل حقيقته

المقصد الثامن : في تفريعات لهم على الهيولى

أحدهما : اثبات الهيولى لكل جسم ؛ اذ تلك الحجة لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والاتصال بالفعل ، ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالفلكيات . فقال ابن سينا : طبيعة الاتصال للجميع واحدة ، فاذا ثبت احتياجه الى المادة امتنع قيامه بنفسه ، والا كان في حد ذاته غنيا عن المحل ، والغنى عن المحل لا يحل فيه ، وبالجملة : فالحقيقة الواحدة لا تختلف لوازمها ؛ فتكون قائمة بذاتها تارة ، وبالغير أخرى ، كما لا تكون جوهر مرة ، وعرضا أخرى . والجواب : منم اتحاد الاتصال الجسمى ، وذلك مما لا سبيل الى اثباته ، وإن سلم : فقد لا يكون الشيء محتاجا لذاته ولا غنيا لذاته ، بل يعرض كل منهما له عن علة ، وأما النقص بالطبيعة الجنسية فقد عرفت جوابه

ثانيها : أن الهيولى لا تخلو عن الصورة ؛ لوجوه

الاول : الهيولى المجردة ، إما اليها اشارة فتكون جسما ، أو فى جسم لا ممتنع الجوهر الفرد ، والا فاذا حصلت فيها الصورة فاما فى جميع الاحياز والمظاهر ، أو لافى شئ منها ، أو فى بعضها ، والثلاثة باطلة ، فالاولان ضرورة ، والاخير لعدم التخصيص . فان قيل : لعل صورة نوعية تخصصها . وأيضا : ينتقض بالجزء المعين من الارض ، واختصاصه بمحيزه بلا تخصيص . قلنا : الصورة النوعية نثبتها الى جميع أجزاء حيز الكل واحدة ، فالكلام فى تخصيصه بمحيزه ، والجزء من الارض انما اختص بمحيزه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك الحيز ، أو بمحيز آخر انتقل منه بالاستقامة الى ذلك الحيز . والجواب : أنه فرع عدم القادر المختار ، وأنه لا يخصص الا الصورة

الثانى : أنه يلزم له فعل وقبول

الثالث : مادة الجزء والكل ان تجردتا ، فان كانتا واحدة فالشئ مع غيره كهر لا معه ، والا كان المجموع زائدا ، فثم مقدار وصورة كما مر . وقد عرفت ما فيهما ، فلا نكرهما

ثالثها : أن الصورة لا تغلو عن الهيولى بلوجوه

الأول : لو فرضنا صورة بلا هيولى ، فإن كانت مشارا إليها كان متناهيًا ومشكلاً ،
أما النفس الجسمية : فكل جسم له ذلك الشكل ، فيتساوى حيثئذ
الكل والجزء ، أولاً ، فتكون قابلة للغيره ، وما هو إلا بالفصل والوصل ، فالصورة
بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل ، وقد أبطلناه ، وإن كانت غير مشار إليها
فليست صورة جسمية ؛ لأن الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد ،
ويمتنع أن يتصور بلا حيز ولا اشارة . وأيضا : فتكون أمرا عقليا محضا ، فيمتنع
مقارنته للمادة . لا يقال : هذا ينتقض بالملك ؛ اذ شكله مقتضى ذاته ، وجزؤه
ككله ، ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل ؛ لانا نقول : لولا مانع اقترن بجزء
الملك لكان شكل جزئه ككله ، لكن ثمة مانع ، وهو أن الكل حصل له ذلك
الشكل ، فامتنع أن يكون للجزء ذلك الشكل وألا لم يكن جزءا ،

وأما في الصورة : فلو تجردت فلا تكون إلا الطبيعة المشتركة ، فلا يكون ثمة كل
ولا جزء ، فضلا عن اختلافها بالشكل ، ولكن : لما منع أن يمنع أن الشكل إنما
يكون بالاتصال والاتصال ، كما في الشمعة تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل ،
ولا يجاب بأن ذلك يقتضى القسمة الوهمية ، وتقضى الى الانفكاكية ، ويلزم المحال
المذكور ، لانا نقول : لو كفى ذلك لاستقل بالدلالة ، فكان هذه المقدمات كلها
ضائعة ، ويمكن الجواب : بأنه لا ينفي حقيقة الكلام .

الثاني : الجسمية لو قامت بذاتها لاستغنيت عن المحل ، فلا تحمل فيه

الثالث : نقرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها ، فإن كان لا يتميز
ثمة فالشيء مع غيره كمو لامعه ، وإن كان يتميز - وقد عرفت أنه لا يتميز بين الامثال
إلا بالمادة - فهي مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها ، هذا خلف ، وقد عرفت
ما فيه ، فلا نكرره .

رابعها : قد علمت أنه لا بد من احتياج أحد الجزأين الى الآخر ، فاعلم

أن الهيولى ليست علة للصورة ، وإلا لم لها وجود قبل وجود الصورة ، ولاجتمع فيها القبول والفعل ، ولأنها تقبل صوراً لانهاية لها ، فلا تكون علة للمعينة ، ولا الصورة للهوى ؛ لأنها حالة فيها ، فتحتاج فى وجودها اليها ، ولأنها لا توجد إلا مع التناهى والتشكل ، والهيولى متقدمة عليهما ، ولزوم انتفاها عند عدم الصورة المعينة ، فحاجة الهوى الى الصورة فى بقائها ؛ لأن الصورة تحتفظها بتواردها ، إذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران أخرى عدمت المادة ، فهي كالدعائم ، تزال واحدة وتقام مقامها أخرى ، وحاجة الصورة فى التشخص ؛ إذ قد علمت ان تشخصها لمادة ، وما يكتنفها من الأعراض .

خامسها : لكل جسم صورة نوعية ، لأنها مختلفة فى الوازيم ، كقبول الانقسام بسهولة أو عسر ، أو عدمه ، وليس ذلك للجسمية المشتركة ؛ بل لأمريختص ، فإن كان مقوما للجسم فهو المطلوب ، وإلا عاد الكلام فيه ويتسلسل .

قال الامام الرازى : الظاهر أنها من الأعراض . ونقول : لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية ، فلم يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية ، وربما يستدل بأن الماء اذا سخن يعود بالطبع بارداً ، فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باق . قلنا : ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم ؟ ولم قلتم إنه ليس بفعل الفاعل المختار ؟ . وهذا مع ضعفه أصل له فروع كثيرة ، فتحققه ولا تنس .

سادسها : كل جسم له حيز طبيعى ، ضرورة أنه لو خلى وطبعه لكان له مكان ضرورة . قلنا : ممنوع ، بل لو خلى لكان كالمحدد ، لا مكان له ، أو تكون نسبته الى الاحياز سواء ، حتى يخصه المختار ، ولو فرضت الاحياز خالية ثم خلق الأرض كان نسبته الى الاحياز كلها سواء ؛ إذ ليس ثمة مركز ولا محيط . كما قال ثابت بن قرة : وإذا رمينا مدرة فانما تعود الى مركز الأرض ؛ لأن الجزء مائل الى كله ، وبالجملة : فلم لا يجوز أن يكون كل جسم لو خلى وطبعه لكاف يقتضى حيزاً مبهماً ، ككل جزء من الأرض ، ويكون المخصص أمراً من خارج ؟

فرمان

الأول : لا يكون لجسم حيزان طبيعيان؛ فانه إذا كان في أحدهما فأن طلب الآخر فهذا ليس طبيعيا له، وإلا فالآخر ليس طبيعيا له ، وإذا كان خارجا عنهما فاما أن يتوجه إليهما وهو محال، أولا إلى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا، أو إلى أحدهما فالآخر ليس طبيعيا .

الثاني : مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وأن تساوت البسائط فيه فاليمكان هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير - وفيه نظر : لأنه لو أخرج عنه لم يعد اليه طبعا لعدم المرجح ، والمتساويان في المقدار قد يختلفان في القوة ، فالمعتبر هو التساوى في القوة .

الفصل الثاني : في أقسامه . وأحكام كل جسم منها . وفيه مقدمة وأقسام

المقدمة : الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ، والبسيط له رمان :

الأول : ما جزؤه مساو لكله في الاسم والحد . والمراد هو الجزء المقدارى

وإلا ورد الميولى والصورة .

الثاني : مالا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع، وكل منهما قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس ، فهذه أربعة اعتبارات ، فاعتبر ذلك في الأعضاء المتشابهة كاللحم والعظم، وفي الفلك يظهر لك الفرق، والمركب بخلافه، ولكل جسم شكل طبيعى لوجوب تناهيه ، فلو خلى الجسم وطبعه، يحيط به حداً وحدود، والشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة؛ لأن له قوة واحدة ، والقوة الواحدة لا تعمل في المادة الواحدة إلا فعلا واحداً، وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة .

وشكله بوجوه :-

الأول : الأرض بسيطة وليست كرية، وقولهم : تضاريس الأرض وخشوناتها ولا قدر لها، بالنسبة إليها، فهي كجاورسة على كرة كبيرة، فلا تخرجها عن كونها كرية بمجملتها؛ لا يعنى ، إذ الكرية لا تقبل الاشد والاضعف .

الثاني : الأفلاك المكوكة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع .

الثالث : التفاعل لأشكال الأعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها . وقد يجاب بأن فعلها في مركب .

الرابع : الافلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جانباه بالرقه والثخانة فرع : فالأثناء كلما كان أقرب الى المركز كان أكثر احتمالاً للعاء ، وذلك لأن ظاهر سطحه قطعة من دائرة مركزها مركز العالم ، وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة الى وتر واحد ، ثم الجسم البسيط : ينقسم الى فلكي وعنصري ، فالفلكي : الأفلاك والكواكب ، والعنصري : العناصر الاربعة ، والمركب : ينقسم الى ماله مزاج ، وإلى مالا مزاج له ، فهذه خمسة أقسام .

القسم الأول في الافلاك* : وفيه مقاصد

المقصد الأول : زعموا أن الافلاك الثابتة بالرصد تسعة ، تشتمل على أربعة وعشرين فلكا ، فلك الافلاك : وهو المسمى بالفلك الاطلس ، لأنه غير مكوكب ، وبالعرش المجيد في لسان الشرع ، وتحت فلك الثوابت . ثم فلك زحل ، ثم فلك المشتري . ثم فلك المريخ . ثم فلك الشمس . ثم فلك الزهرة . ثم فلك عطارد . ثم فلك القمر . وهو السماء الدنيا . دل على وجودها الحركات المختلفة ، فإنه لا بد لها من محال متعددة ، ودل على ترتيبها الحجب ، فما هو أسفل يحجب ما هو أعلى ، وهو على ما ذكرنا من الترتيب . وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة فوق فلك الشمس ، وكذب ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة فهذه التسعة هي الافلاك الكلية ، ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه السلكي ، ومنعدها عليك عدداً إن شاء الله تعالى ،

ومبناه أن الافلاك لا تنخرق ، وإلا جاز أن يكون الحركة للكوكب نفسه كالسماح في الماء ، وإن سلم ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نطاقات تتحرك ، إما بنفسها أو بإعتماد الكواكب عليها ؟ وليس ذلك أبعد من الخارج ومتمميه ، ثم لم لا يجوز أن يكون لكل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي الحركة اليومية ، فيغنى

(١) نفيه : هذا القهم وما يبعده الى المرصد الثاني في عوارض الاجسام غير مقرر

عن اثبات التاسع ، ولم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك؟ وبقائه نسبها لا يصلح للتحويل لجواز اتفاقها في الحركة ، ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها تحت الأفلاك السيارة ؟ وحكاية الكسف ، إن سلم فقيما يعم في مداراتها ، فكيف السبيل الى الجزم في غيرها ؟

المقصد الثاني في المحدد : قالوا : الجهة منتهى الإشارة ، ومقصد المتحرك بالحصول فيه ، فهي موجودة لامتناع أن يكون العدم الخفض كذلك . لا يقال : الجسم يتحرك من البياض الموجود إلى السواد المعدوم ، لانا نقول : لا بالحصول فيه بل بتحصيله ، والضرورة تحكم بوجود ما يراد الحصول فيه ، وعدم ما يراد تحصيله ، ولا شك أنها شيء ذو وضع ؛ لأن المفارق تمتنع الإشارة إليه ، والحصول فيه ، وأنها لا تنقسم ، وإلا فالجهة أحد جزأيه ؛ فانا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة أيفعت إلى جزئها الأقرب ، فإن انتهت فهو الجهة دون ما وراءه ، وإلا فالجهة ما وراءه دونه ، فهي نهايات وحدود ، وإلا لكانت متحيزا بالاستقلال فكان منقسما . وأيضا : فلولم تكن حدودا ، فأما الخلاء وأنه محال ، أو الملاء المتشابه فلا يكون أحد جزأيه مطلوبا بالطبع ، والآخر متروكا بالطبع ، وقد علمت أن الجهات على كثرتها اعتبارية ، ماعدا العلو والسفل ، فأنهما جهتان حقيقتان ، فأذا لا بد من جسم يحددهما ، ويكون كريا ليتحدد القرب بمحيطة وهو العلو ، والبعيد بمركزه وهو السفل ؛ لأن غير الكرى لا يحدد إلا القرب منه ، وأما البعد منه فغير محدود ، ويكون واحدا ، وإلا فأما أن يحيط بعضها ببعض ، فيكون المحيط هو النهاية ، ويكون كافيا لتحديد الجهتين به ، أولا يحيط ؛ بل يكون كل منهما في جهة من الآخر ، فتكون الجهة متعددة قبلهما لاجبهما ، والمفروض خلافه ، فقد ثبت وجود كرة بها تتحدد الجهات محيطة بالكل ، وهو المطلوب .

ثم له أحكام :

منها : أنه بسيط ، والا جاز انحلاله ، واللازم باطل ، أما اللزومية ؛ فلأن

البسيط يمكنه أن يلاقى بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر ؛ اتساويهما ، وأما اطلاق
اللازم : فلأن ذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة ، وهى لا تكون إلا من
جهة إلى جهة ، فتكون الجهة متحددة قبله لانه ، هذا خلف .
ومنها : أنه شفاف ، وكذلك سائر الافلاك ؛ لأنها لا تحجب الأبصار عن
رؤية ما وراءها .

واعلم : أن هذا لا يتمشى في المحدد ، إذ ليس له وراء ، إلا أن يقال : لو كان
ملونا لوجب رؤيته ، فنقول : ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة المرئية لونه ؟
لا يقال : ذلك أمر يحس به في الشفاف إذا بعد عمقه ، كما في ماء البحر ، لانا نقول :
قد تكون لونا حقيقيا ، وما الدليل على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخيلي ؟
ومنها : أنه لا ثقيل ولا خفيف ؛ لأنهما مبدأ الميل الصاعد والهابط ، وهما
بالاستقامة ، فيقتضى تحدد الجهة قبل ، ولا يعم الافلاك ، والحجة العامة : أنها
متحركة بالاستدارة ، بدلالة الارصاد ، ففيها مبدأ ميل مستدير ، فلا يكون فيها
مبدأ ميل مستقيم ؛ لتنافيها . وقد يمنع التنافي ؛ إذ قد يجتمعان ويحصل
باجتماعهما حركة مركبة كالدرجة وكما في العجلة ، وليست حركة الاستدارة صارفة .
ومنها : أنه لا حار ولا بارد ، قال ابن سينا : لتلازم الثقل مع البرودة ، والخفة
مع الحرارة . ولما منع بأن يمنع التلازم مطلقا ، بل في العناصر ، فأن قال : الحرارة
علة الخفة ، فيمتنع التخلف ، قلنا : قد يتخلف الاثر لعدم القابل للحركة ، فأنها
توجب الحرارة ، والافلاك متحركة وغير حارة ، لأن مادتها غير قابلة ،

وقال الامام الرازى : لو كانت هى حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود التفاعل
والقابل من غير عائق ، والتالى باطل ، وإلا كان الاقرب أسخن ، كرموس الجبال الشاخنة ،
ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها دون السموات ، مع أنها اضعاف اضعافها .
قلنا : مراتب السخونة مختلفة بالنوع ، وربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة
ما ضعيفة ، ثم أثبت التسخين قد لا يصل اليها ، وهو منقوض بتسخين

الشمس ، والقياس عليها ضعيف ؛ لأنها لا تمخن بل أشعتها ، ولذلك اذا انعكست احرقت كما في المرايا المحرقة ، وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم .
ومنها : أنه لا رطب ولا يابس ؛ لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه ، واليبوسة عسره ، ولا يتصور ذلك إلا بالحركة المستقيمة .

ومنها : أنه لا يقبل السكون والفساد ؛ لأن كل جسم له حيز طبيعي ، فالصورتين السكائنة والفسادة لكل حيز طبيعي ، فإن اتحد حيزهما كان لجمعين حيز واحد طبيعي وأنه محال ؛ لأنهما لا يحصلان فيه لامتناع التداخل ، فلا بد من خروج الجسمين أو أحدهما عنه ، وهو بالحركة المستقيمة . والجواب : أن الصورتين قد تقتضيان حيزا واحدا ، إذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين ، وأنه محال ، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى . ومما يحققه : أن الصورتين مع اختلافهما لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد ، وهو اقتضاء ذلك الحيز

ومنها : أنه لا يتحرك في الكم ؛ أما محده : فأذ لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل اليه ، وقد علمت أن ماوراءه عدم محض ، ولو انتقص لزم خلو مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ، وأما مقعره : فلأنه مثل المحذب للبساطة ، فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، فكذا محذب المحوى ؛ لعدم المكان وامتناع الخلاء ، فكذا مقعره الى أن يستوعب الأفلاك ، ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحذب ليس له لذاته ، فلا يجب مشاركة المقعره ، وأنه لا يثنأ في سائر الأفلاك ، وأما على رأينا فالمنع ظاهر ؛ لجواز الخلاء ، ولجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه ،

ومنها : أن فيه مبدأ ميل مستدير ؛ لأن أجزائه متساوية للدماطة ، فلا يكون اختصاص البعض بجزءه دون الآخر أولى من عكسه ، فاما أن لا يحصل كل جزء في حيز ما وأنه محال ، أو يحصل الكل في الكل إما معا ، وأنه محال ،

وإما بدلا ، وذلك يقتضى كونه متحركا بالاستدارة، والاشكال عليه ، أنه بناء على البساطة ولم تثبت لغير المحدد من الأفلاك ، وإن سلم فأما أن يتحرك الى جميع الجهات، وأنه محال ، أو الى بعضها، وأنه ترجيح بلا مرجح ، وأيضا : فلا بد من قطبين ساكنين ودوائر ترسمها الاجزاء حولها بحركات مختلفة بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط فيه وصلاحيته للقبطية، وأنه ترجيح بلا مرجح، ولا يمكن أسناد ذلك الى موجب بالذات ؛ لأنه لا يخصص الا لمرجح معد للقابل ، ونسبته الى جميع الاجزاء سواء ، بل الى مختار ، واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار، فليعترفوا به أولا، فإنه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات ومنها : أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم ؛ لمنافاته للميل المعتد ، وقد عرفت ما فيه .

ومنها : أنه قيل : هو المتحرك بالحركة اليومية، وهو المحرك لجميع الأفلاك معه في اليوم بليته دورة تامة تقريبا، وهو الفلك الاعظم، وحر كته تسمى الحركة الاولى وقطباها قطبا العالم، ومنطقته تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه وهى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب، تكون ملازمة لاسم الرأس . بخلاف الشمس، فإنها تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس قليلا قليلا الى غاية ما، ثم ترجع متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت، ثم تميل الى الجنوب كذلك ، هكذا دائما، فعلم أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ، ليس فى سطحه ، والشمس إذ قارنت كوكبا مامن الثابتة خلفته الى المغرب ، فعلم أن لها حركة الى المشرق أسرع من حركة الثوابت بها تدرك الثوابت التى تكون فى جهة المشرق منها. ثم تتجاوزها مخافة إياها الى المغرب ، وتقرض دائرة موازية لمدارها فى الفلك الاعظم، قاطعة لجميع ماتحتها، كأنها مدار الشمس انبسطت ، وتسمى منطقة البروج ، وفلك البروج ، ومنطقة الحركة الثانية . وأنها تقطع معدل النهار بنصفين ، وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان فى كرة ، والتقاطع يكون على

نقطتين مشتركين ، وتسميان نقطتي الاعتدال ، فما تتجاوزهُ الشمس الى الشمال هو الاعتدال الربيعي ، وما تتجاوزهُ الى الجنوب هو الاعتدال الخريفي ؛ ويفرض على منتصفها في كل جانب نقطة وهو حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان نقطتي الانقلابين ، فالتى في طرف الشمال الانقلاب الصيفي ، والتى في طرف الجنوب الانقلاب الشتوي ، وبهذه النقط الأربع تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية . ثم قسموا كل قسم ثلاثة اقسام متساوية ، فيكون المجموع اثني عشر قسما ، يفصل بين كل قسمين نصف دائرة ، فيحيط بها ست دوائر ، وتسموا كل قسم برجا ، ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء ، وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء ، وسموها دقائق ، والدقائق ستين قسما وسموها ثواني ، وهكذا ثوانث وروابع فما زاد ، واخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب كانت موازية لها حين التسمية ، وأنها تزول بالحركة البطيئة التي للنوابت والامماء بحالها ، فإن البروج اقسام للفلك التاسع ، وابتدعوا بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال الى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب ، فصارت ثلاثة منها بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي ، هي : الحمل والثور والجوزاء ، وتسمى بروجاً ربيعية ، لأن الرقيم عبارة عن زمان كون الشمس فيها ، وثلاثة بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي : السرطان والأُسَد والسنبلة ، وتسمى بروجاً صيفية ؛ لمثل مامر ، وثلاثة بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي : الميزان والعقرب والقوس ، وتسمى بروجاً خريفية ، وثلاثة بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي ، هي : الجدي والدلو والحدوث ، وتسمى بروجاً شتوية . وهذا الترتيب يسمى التوالى ، وهو من المغرب الى المشرق ، وعكسه يسمى خلاف التوالى ، وهو من المشرق الى المغرب . ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الاربعة ، أعنى قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم . ولا بد أن تمر بغاية البعد بين المنطقتين ، فن

المعدل بالانقلابين ، ومن المنطقة بنظيريهما ، وقطباهذه الدائرة الاعتدالان ؛ إذ يجب أن يقع في الدائرتين ، فإنها مقاطعة لهما على قوائم ، وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم ، فيكون قطب كل نقطة من الأخرى ، والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما ، وهما الاعتدالان . وتوهما دائرة أخرى تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج ، أو بكوكب ، وسميت دائرة الميل ، والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء ، والواقعة بينه وبين الكوكب بعده ، وتوهما دائرة أخرى مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من معدل النهار ، أو بكوكب ما ، وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء ، أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب ، فهي خمس دوائر توهما ، لا بالنسبة إلى السفليات : ثلاثة متحدة بالشخص ، هي معدل النهار ، والمنطقة ، والمارة بالأقطاب الأربعة ، وثلثان متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما ، وهما دائرتا الميل والعرض ، وكل واحدة منهما قد تنطبق بالمارة بالأقطاب ، إذا كان الكوكب أو الجزء عليها ، وتوهما خمس دوائر آخر بالنسبة إلى السفليات :

أحداها : الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك ، وتسمى دائرة الأفق ، وتختلف بحسب البقاع ، وقطبها سمت الرأس والقدم ، وأربعة تمر بقطبيها ،

فالثانية : تمر بقطبي الأفق ، وبقطبي معدل النهار ، وهي دائرة وسط السماء ، وتفصل بين الصاعد والهابط من الفلك ، وبين النصف الشرق والغربي منه ، وقطبها تقطعا المشرق والمغرب من الأفق

والثالثة : تمر بقطبي الأفق وبقطبي هذه ، أعنى وسط السماء ، وتسمى دائرة أول السموت وتفصل بين النصف الشمال والنصف الجنوبي من الفلك ، وقطبها تقطعا الشمال والجنوب من الأفق .

والرابعة: تمر بقطبي الافق، وبقطبي المنطقة، وتسمى دائرة السموت، وعرض اقليم الرؤية، ووسط سماء الرؤية؛ لأنها تفصل بين نصفى فلك الثوابت، وفيه كواكب مرئية.

والخامسة: تمر بقطبي الافق، وبكوكب ما، وتسمى دائرة الارتفاع، إذ قوس منها بين الافق وبين الكوكب، من جانب المشرق ارتفاعه، ومن جانب المغرب انحطاطه، وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء، إن لم يكن على دائرة أول السموت، وعليها إن كان عليها، وهذه الدوائر، ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة وهي: دائرة الافق، ووسط السماء، وأول السموت، وثلثان منها تتغيران آناً فآناً، وهي: دائرة الارتفاع بحركة الكواكب، ودائرة وسط سماء الرؤية بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها بالحركة اليومية،

فهذه أمور موهومة ولا وجود لها في الخارج، ولا حجب في مثلها، ولا تتعلق باعتقاد، ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال. إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم، وإذا رأيت محض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت، لم يهلك سماع هذه الألفاظ فوات القعاقع.

المقصد الثالث: في فلك الثوابت: قد زعموا أن لها حركة بطيئة، وأنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة، وقيل: في ستة وثلاثين؛ إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد، واعتقادهم أنها تتم الدورة، فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة. وإنما سميت بالثوابت: إما لبطء حركتها فلا تحس وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض، ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما بعد الأولى: الفلك الموافق المركز: ما مركزه مركز العالم، وهو مركز الأرض، ويكون له سطحان محيطان به من داخل وخارج، هما محده ومقره، والخارج المركز: فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها؛ بل يقع إلى

جانب منها ، ويكون في ثخن فلك آخر ، ويسمى المائل ، وينقسم إلى قسمين ويسميان بالمتسمين ، وهما آخذان من غلظ بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج الى دقة حتى ينتهي بنقطة عماسة للخارج ، من أحدهما لمحدبه ، ومن الآخر لمقعره ، متبادلين في الغلظ والدقة ، فيكون غلظ كل في مقابلة الدقة من الآخر ، بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج في جميع الأجزاء سواء ، ويكون في الوسط منهما حجمهما سواء ، ويكون مقعر الداخل في موازيا لمحدب الخارجاني ، ومركزها واحدا هو مركز العالم .

والتدوير : عبارة عن كرة مركزية في ثخن فلك ، بحيث يماس محدبه بنقطة ، ومقعرة بأخرى ، ويكون قطره بقدر ثخن الفلك ، ولا يتصور له مقعر ، ويتحرك مركزه بحركة الفلك دأرا حول مركز العالم ، ويرسم بمركزه دائرة مركزها مركز الحامل ان كان موافقا وان كان خارجا

الثانية : الموافق المركز : يقطع عند مركز الأرض في أزمنة متساوية قسما متساوية ، ويحدث زوايا متشابهة ، ولا يختلف منه قربا وبعدا ، فلا يحس فيه بسرعة وبطء ، وأما الخارج المركز : فإنه لا يختلف قربا وبعدا ، وأنه يقطع حول مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة ، لكنها تختلف بالنسبة الى مركز العالم ؛ لأن أحد نصفيه وهو الذي فيه مركز العالم أقرب إلينا ، وغاية القرب عند نقطة في وسطه بها يماس مقعر المائل ، وتسمى الحضيض ، والنصف الآخر أبعد منه ، وغاية البعد عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل ، وتسمى الأوج ، فيرسم وهو في النصف الأوجي قوسا وزاوية أصغر فيرى أبطأ ، وفي النصف الحضيضي قوسا وزاوية أكبر فيرى المتحرك أسرع ، وأما التدوير فتكون حركته في أجد نصفيه إلى التوالي من حامله ، فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله ، فيرى أسرع ، وفي النصف الآخر الى خلاف التوالي ، فيكون المحسوس فضل حركة حامله على حركته فيرى أبطأ ،

بل ربما ساواه في الحس فيرى واقفا ، وربما زاد عليه فيرى راجعا ، ولأنه يتدرج من سرعة الى بطة ، فتكون بينهما حركة وسطى ؛ ولأنه يرجع بعد الاستقامة ، ويستقيم بعد الرجوع ، فيكون كل منهما محفوقا بوقوفين . وأيضا فأحد نصفي التدوير أبعد منا ، فيرى القوس المقطوع منه أسرع ، ومنتصفه هو البعد الأبعد ، ويسمى ذروة ، والنصف الآخر منه أقرب ، ومنتصفه هو البعد الأقرب ، ويسمى الحضيض

المقصد الرابع : في فلك الشمس : وهي اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم ، أو على تدوير يحمله فلك موافق المركز ، والا لم تختلف بعدا وقربا ، فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت ، والتالي باطل بالرصد ، وكيف كان فله فلكان ، إما خارج مركز ومائل ، وإما تدوير وحامل ، وله حركتان ، واختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه ، وبطؤه في نصف بعينه لا يتغير ذلك ، فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله ، وقطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ، لتكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بعينه كالتي يرسمها خارج المركز سواء

المقصد الخامس : في أفلاك القمر : وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع في نصف بعينه ، وتبطئ في نصف ، بل يصرع ويبطئ في جميع الأجزاء ، فعلم أنه على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله ، ثم اذا قيس سرعة الى سرعة ، وبطء الى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ . فعلم أن تدويره مركز في ثخن فلك خارج المركز ، ثم وجد غاية سرعته في تريعي الشمس ، فهو في حضيض الخارج والأوج يقابله ضرورة ، فله فلك آخر يخرج أوجه الى خلاف جهة حركته ، وهو الذي الخارج المركز في ثخنه وميميناه المائل ، فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة ، ثم يتقابلان في التربع الثاني ، ثم يجتمعان عند الاجتماع وفي غير م - ١٤ المواقف

الاجتماع والمقابلة تكون اشمس متوسطة بينهما يتباعداً عنها بعد الاجتماع الى المقابلة ، ثم يتقاربان منها بعد المقابلة الى أن يجتمعا ، وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج ، والا كان القمر ملازماً له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب ، فيكون ينخسف في كل مقابلة لتوسط الأرض بينهما وبين الشمس ، واللازم منتف ، بل تقاطعه وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين ،

أحدهما : هي التي اذا جاوزها حصل في الشمال وتسمى الرأس ، والآخرى : مقابلتها التي اذا جاوزها حصل في الجنوب وتسمى الذنب ، ثم اذا رصدنا كسوفاً في إحدى العقدتين ، ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل ، رأينا الثاني متأخراً عن الأول الى جهة المغرب ، فعلمنا أن للعقدتين حركة الى خلاف التوالي ، فله فلك آخر يحركهما ، ولظهر حركته في الجوزهرين ميميناه فلك الجوزهر ، فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج ، فلم يكن له عرض ، ثم اذا جاوزه كان له عرض في الشمال يتزايد قليلاً قليلاً الى أن يصل الى منتصف ما بين العقدتين ، وعنده يكون غاية العرض ، ثم يتناقص قليلاً قليلاً الى أن يحصل في الذنب ، فيكون عديم العرض ، ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه . وغاية العرض في الجانبين سواء ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، والتزايد والتناقص بنسبة واحدة . فهي متساوية في الاجزاء المتقابلة ، فقد تلخص مما ذكرناه أن له أربعة أفلاك ، تدوير ، هو في حامل ، هو في ثخن مائل ، يحيط به موافق . وله أربع حركات ، فلتدوير الى التوالي في نصف ، وإلى خلافه في نصف ، وللخارج الى التوالي ، وللآخرين الى خلاف التوالي ، وله في الطول اختلافات ثلاثة ، الذي بسبب التدوير ، والذي بسبب الخارج ، والذي بسبب تفاوت قطر التدوير في قربه وبعده ، بسبب حامله الخارج ، وفي العرض واحد

تنبيه : هذه الاصول يلزمها أن يكون القمر تشابه حركته حول مركز الخارج محاذة قطر تدويره المار بالدروة والحضيض له ، وأن يكون تماوى قربه وبعده عند مركز الخارج دون مركز العالم ، ثم انهم وجدوه بخلافه ، فتشابه حركته حول مركز العالم والمحاذة لنقطة غير مركزها من جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم ، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ، كيف وما ذكره استدلال بوجود اللازم على وجود الملزوم ؟ وإنما يصح اذا علم المساواة ، ولم تعلم ؛ إذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر يستلزم هذه الحركات ؛ لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم ، وليس انتقاؤه ضروريا ، ولا مبرهنا

المقصد السادس : في أفلاك الخمة الباقية : انها تكون مربعة ، فتأخذ في بطيء يتزايد الى أن تقف أيا ما ، ثم تأخذ في الرجوع متدرجا في السرعة في رجوعها الى حد ما ، ثم تأخذ في البطء الى أن تقف ثانيا ، ثم تستقيم متدرجا في السرعة الى غاية ، ويعرض ذلك لها في جميع الاجزاء ، فعلم أنها في تدوير ، ثم انها تكون غريبة من الثوابت ، فتلحقها مقارنة ، ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب ، فعلم أن حامل تدويرها متحرك الى المشرق ، والزهرة وعطارد يقارنان الشمس ، ثم يتفرقان فيطلعان بعدها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان متقاربين منها حتى يقارناها ثانية ، ثم يغربان ، فيغربان لا بعدها ، ويطلعان قبلها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان حتى يقارباها ، فعلم أن مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس ، والبواقي ليست كذلك ، فان رجوعها انما يكون وهي في مقابلة الشمس ، فهي في الحضيض حينئذ ؛ والخمة يختلف بعدها الصباحي والمساءي عن الشمس ، ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارة ، وبعده أخرى ، فاذا حامل تدويرها فلك خارج المركز ، والبعده المذكور يكون لعطارد في الجوزاء والبدى أعظم مما له في سواهما ، فهو أقرب

الى الأرض ، فهو فى الحضيض ، والأوج مقابله ، فهو اذا متحرك الى المغرب ،
إذ لو كان ثابتا لم يصل الى الحضيض فى الدورة الا مرة ، ولو تحرك الى المشرق
لزم أن يتحرك فى نصف الدورة ثلاثة بروج ، وفى نصفها تسعة ، فيقابلة فى الميزان
وفى الحمل ، فمركز التدوير له محرك ، ويسمى المدير ، ثم هذا البعد فى الميزان
أعظم منه فى الحمل ، فهو أقرب الى الأرض ، فعلم أن المدير خارج مركز .
ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت ، وهى فى الاعتدالين ؛ واذا رصدنا كسوفين
وهى فيهما ، يظهر ذلك فى الدهور الطويلة ، فهى متحركة والأوجات توافقها ،
فهو اما لاتحاد المحرك ، واما لتوافقها فى الحركة جهة وكما ، ثم ان عرض الزهرة
وعطارد ليس ثابتا كما للقمر ، بل عرض زهرة شمالى أبدا ، وعرض عطارد
جنوبى أبدا ، كأن النصفين يتبادلان ، فاذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها
منطبقا على سطح منطقة البروج ، ثم إذا جاوزت وحصل فى النصف صارد ذلك
النصف شماليا ، ويتباعد عنها إلى غاية العرض ، ثم يقرب منها حتى ينطبق عليها
وهى فى الذنب ، ثم تعبر فى النصف الآخر وقد صار هو شماليا ، والآخر
جنوبيا ، ويتباعدان غاية ما ثم يتقارب . وأما عطارد فبالعكس من ذلك ، فيكون
عند الانطباق فى الذنب ، ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدة ، ثم ينطبق
وهو يتجاوز الى النصف الآخر ، وقد صار جنوبيا ، ثم لها عرضان آخران ،
فان القطر المار بالدروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة ، وكذلك القطر
المار بالبعدين الأوسطين ، وكيفيته مسطورة فى كتبهم

واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الافلاك يجب أن تكون دورية تحيروا فى
مبدأ هذه الاختلافات ، ولم ينبعوا فيه بذات شفة ، والذي ينحى بالهدم على
قاعدتهم أفلاك عطارد بعد ما قدمناه ، أنها تستلزم تشابه حركة مركز التدوير
حول مركز الحامل ، والمدرك بالرصد خلافه ، فانها وجدت لنقطة تسمى
مركز معدل المسير ، وهى بين مركز العالم ومركز الخارج ، وفى الكل ان

حركات الافلاك إرادية ، فإذا يَمنع أن تختلف بحسب ما يتعاقب عليها من إرادات جزئية ؟ إذ قد علمت أنها لا يكفي في الحركة الجزئية التعقل السكلي والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار

القسم الثاني . في الكواكب : وكلها شفافة مضيئة إلا القمر فانه كدء ، بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله ، بحسب قربه وبعده منها ، وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : في الهلال والبدر ، القمر لما كان يحتمىء من الشمس فنصفه المقابل لها أبدا مضيء ، ونصفه الآخر مظلم ، ولما كان تحت الشمس ، فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا نرى له ضوءاً ، وكانت دائرة الرؤية منطبقة على دائرة الضوء ، وهي الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ، ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ، ودائرة الضوء تزول بزواله عن المسامطة ، فبعد الانقراج يبينهما نرى قوساً من الوجه المضيء ولا يزال ذلك يكبر حتى يصير الوجه المضيء الينا ، وينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدراً ، ثم يتقاربان في تقاطع الدائرتان وينحرف عنا المضيء حتى يخفى بالكليّة وهو المحاق ، وانما لا يرى يوماً وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها فيمتنع من ابصاره .

المقصد الثاني : في خسوف القمر ، وهو أنه قد يكون بقرب العقدتين ؛ فتكون الأرض بينه وبين الشمس فتمنع ضوءها عنه فيرى كدء كما هو لونه الأصلي ، ولأن جرم الأرض أصغر من جرم الشمس فيقع الظل مخروطاً ، فإن لم يكن للقمر عرض انخسف كله لأنه أصغر من الأرض ، وإن كان له عرض ، فإن كان بقدر نصف قطر القمر ونصف قطر الظل لم ينخسف ، وإن كان أقل انخسف بعضه ، وذلك بقدر تقاطع القطرين

المقصد الثالث : في كسوف الشمس ، عند اجتماع القمر بالشمس ان لم يكن للقمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس ، بل نرى لون القمر الكد

في وجه الشمس ، فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف . ويكون ذلك بقدر صفحة القمر ، فربما كسف الشمس كلها ، وإن كان أصغر منها ؛ لأنه أقرب إلينا ، فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كذا ، وربما تكون الشمس في حضيضها ، فلقرها ترى أكبر ، والقمر في أوجهه ، فلبعد يري أصغر ، فلا يكسف جميع صفحاتها ، بل يبقى منها حلقة نور محيطة به ، وقد روى أنها رؤيت وإن كان للقمر عرض فإن كان بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها ، وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك

واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر : أنه يجوز أن يكون ذلك ؛ لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف ، وأنها تدور على نفسها بحركة مساوية لحركة فللكها ، فإذا كان نصفه المضيء إلينا فبدر أو المظلم فحاق ، وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء ، ويبطل ما ذكرناه من أمر الكسوف والكسوف ؛ والاعتراض بعد تسليم الأصول أن نفى هذا الاحتمال لا ينفي جميع الاحتمالات ، فلم نمة سببا آخر ، ثم ما ذكرتم يجوز أن يكون لخلق القاعل المختار النور في الشمس والكواكب ، أو استضاءتها بكواكب آخر مستورة عنا ، كيف ولا يلزم كون تلك الكواكب نيرة ، بل ربما تكون مقابلتها توجب ذلك

المقصد الرابع : في محو القمر ، وفيه آراء :

- الاول : قيل خيال . قلنا : فيختلف الناظرون فيه .
- الثاني : قيل شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار . قلنا : فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعدده وانحرافه عما ينطبع فيه .
- الثالث : السواد الكائن في الوجه الآخر . قلنا : فلا يرى متفرقا .
- الرابع : تسخين النار . قلنا : لاهو مماس للنار ، ولا قابل للتسخن عندكم .
- الخامس : جزء منه لا يقبل النور . قلنا : فإذا لا يضطرر القول ببساطة الفلكيات ، ويبطل جميع قواعدهم .

السادس : وجه القمر فانه مصور بصورة أنسان . قلنا : فيتعطل فعل الطبيعة عندهم ؛ لأن لسكل عضو طلب نفع أو دفع ضرر .

السابع : أجسام سماوية حافظة لوضعها معه ، وهذا أقرب ، لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس : في المجرة ، قيل : احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان ، وقيل : بخار دخاني ، وقيل : كواكب صغار لا تمتاز حصا . والغرض من نقل هذه الاختلافات ، ابداء ما ذكره من الخرافات ، ليهتدق للعاقل الفطن أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ، ولا معول على ما ينقلونه ، وإنما هي خيالات فاسدة ، وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها بأوائل النظر ، ثم البعض بالبعض يعتبر

القسم الثالث في العناصر : وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتأخرون على أنها أربعة أقسام ،

خفيف مطلق : يطلب المحيط في جميع الأحياء ، وهي النار ، وهي حارة بالحس ويابسة لأنها تنفي الرطوبات : فان قيل : ألمت فسرت البيوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه سهلة التشكل والترك ؟ قلنا : ذلك فيما عندنا من النيران وهي مغلوطة بالهواء ، فلم قلت أن النار البسيطة كذلك ؟

وخفيف مضاف : يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين ، وهذا هو خفته المضافة وهو الهواء ، حار رطب بالطبع أى لوخلى وطبعه لأحس منه بالكيفيتين ، وكذلك في سائر العناصر ، وما يعرض له من البرد المجاورة الأرض وثقيل مطلق : يطلب المركز ، وهي الأرض ، باردة يابسة ويحققهما الحس .

وثقيل مضاف : يقتضى أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين ، وهذا ثقله المضاف ، وهو الماء ، بارد رطب بالطبع ، وطبيعته الجود ، لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جودة ، لكن الشمس تذيبها .

المناقضة : لم لا يجوز أن لا تكون أربعة ؟ بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها ، إذ قيل واحدة ، علي خمسة أقوال ،

الأول : إنما هي النار لشدة بساطتها ، إذ الحرارة مدبرة للكائنات ، ولأنها تحيل الغير الى طبعها ، وحصلت البواقي بالتكاثف .
الثاني : الهواء لطوبته ومطاوعته للافعالات ، ويحصل النار بالحرارة المملطة ، والباقيان بالبرودة المكثفة .

الثالث : الماء إذ قبوله التخلخل والتكاثف محسوس .

الرابع : الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف .

الخامس : البخار لتوسطه بين الأربعة .

وقيل : لا بد من التعدد ، فاثنتان على ثلاثة أقوال .

الأول : النار، لأنها في غاية الخفة والحرارة ، والأرض لأنها في غاية الثقل والبرودة ، والهواء نار مفتردة ، والماء أرض متخلخلة بالمزج .

الثاني : الماء والأرض ، لافتقار الكائنات الى الرطب للافعال ، واليابس للحفظ

الثالث : الأرض والهواء ، لمثل ذلك .

وقيل . ثلاثة هي : الأرض ، والماء ، والهواء ، لما مر ، والنار للحرارة

المدبرة ، وقيل : أجسام صلبة غير متجزئة لانهاية لها .

وقيل : السطوح ، ولا يكتفى بإبطال بعضها بالحجة ، بل لا بد من إبطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه ، سلمنا ، لكن لم قلّم أن الأجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف في الصفات للفاعل المختار ؟ سلمنا أنها أربعة ، فلم لا يجوز أن تكون خفيفة طالبة للمحيط ، أو ثقيلة طالبة للمركز ، ويكون ما فيها من التفاوت لتفاوتها في الثقل والخفة ؟ ثم لم يعم دليل على وجود كرة النار عند المحيط ، وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام كما عند البراد والاحراق وإن سلم ، فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشككه ؟ وهل الى ذلك طريق الا التجربة ؟ وكيف التجربة فيها وافناؤها الرطوبات افناء للأجزاء المائية ولا دليل فيه على اليبوسة ، فإن الهواء أيضا يعمل ذلك . فان قلت : ذلك لما فيه

من أجزاء نارية ، قلنا : فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك .
وبالجملة : فلا يمكن القطع به وعليكم الدليل ، وكيف وشعاع الشمس يفعل ذلك
مع أنه لا يوصف بحر ولا يبوسة . ولا غيرهما من الكيفيات ؟ ثم لانسلم أن الهواء
حار ، وإنما يستفيد الحر من أشعة الشمس ، فلذلك كلما كان أرفع كان أقل حرا ،
حتى يصير زمهريرا ، فلم قلتم إن ذلك ليس له بالطبع ؟ ولانسلم : أنه رطب ،
فأنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تقيدها ستمساكا ، والهواء ليس كذلك .
ثم لانسلم : أن طبيعة الماء الجمود ، ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أخرى
من ظاهره ، فظاهر أن جموده يبرد الهواء ، فالبارد بالطبع الهواء ، والماء بطبعه
لا بارد ولا حار ، وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته ؟
فأن قلتم لأنه سهل التشكل ، إذ يكفي في ذوبانه أدنى سبب . قلنا : فلم قلتم
أن سائر العناصر ليس كذلك ؟ غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها
أو لم تقع لم تقف عليها ، وعدم الوجدان لا يدل على العدم .

المقصد الثاني : زعموا أن الأرض كرية ، أما في الطول ؛ فلان البلاد كلما
كانت أقرب الى الغرب كان طلوع الشمس عليها متأخرا بنسبة واحدة ، ولا يعقل
ذلك إلا في الكرة ، وإنما قلنا بذلك ؛ لانا لما رصدنا خموا بعينه في وقت من
الليل ، وجدناه في بلاد شرقية مثلا آخر الليل ، وفي بلاد غربية عنها مسافة
معينة قبله بساعة ، وفي بلاد غربية عنها بتلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين
وقبل الثاني بساعة ، وعلى هذا ، فعلنا أن طلوعها على الغربية متأخر . وأما في
العرض : فلان السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه حتى
يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ، ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية ، وتخفى
عنه الجنوبية ، والسالك في الجنوب بالعكس من ذلك ، وأما فيما بينهما ؛ فتركب
الأمريتين ، وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها ، فأجابوا بأنه كتنصاريديس
صغيرة على كرة كبيرة ، فلا يقدح في أصل الكرية ، فأن أعظم جبل على وجه الأرض

نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع ،
والاعتراض : هب أن ماذكرتم كذلك ، فما قولكم فيما هو مغمور بالماء ؟ فان
قيل : إذا كان الظاهر كريا ، فالباقى كذلك ؛ لأنها طبيعة واحدة ، قلنا : فالمرجع الى
البساطة واقتضاها الكرة ، ويمنعها التضاريس وإن لم تظهر للحس .

المقصد الثالث : والماء كرى لوجوه .

الاول : أن العائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله ، وما هو إلا لستر
تقيب الماء له ، لا يقال الماء شفاف فلا يستره ، لأننا نقول : ذلك في الماء
البسيط ، وهذا يخالطه من الأرضية ولذلك ملوحته .

الثاني : الماء المرفى الى فوق يعود كريا ، وإنما يتم ذلك إذا بين كونه كرة
حقيقية ، والحس لا يعتمد عليه في مثله ، وإن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء ،
أو بد حرجة في الطريق ، أو بسبب آخر ، ثم إنهم يزعمون أن الماء إنما كان فهو
قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء ، وعليه بنوا
حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق ، وهذا لا يعطيه .

الثالث : مثل ما تقدم في الأرض ، من طلوع الكواكب ، وظهور القطب ،
والكوكب .

المقصد الرابع : الأرض في وسط السكل ؛ لأن الكواكب في جميع الجهات

ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ، ولولا أنه في الوسط لكان في بعض الجوانب
أقرب فترى أكبر ، وفي بعض الجوانب أبعد فترى أصغر . ونقول : لم لا يجوز
أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب له محسوسا
وهو مقدار غير قليل في نفسه .

المقصد الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ، فالخط الخارج

من مركزها الى نقطة ما ، والخارج من الباصرة وإن كانا يتقاطعان ضرورة
بزاوية حادة لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس ، ولذلك كان الظاهر والخفى

من الفلك متساويين ، يدل على ذلك طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل ولا بعد وهذا بالنسبة الى غير فلك القمر ، وأما فلك القمر فللا أرض عنده قدر محسوس ولذلك يختلف موضع الخطين المذكورين ، فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الأرض - غير الموضع المرئي - وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ؛ لأجل التقاطع المذكور ، وذلك الاختلاف بحسب زاوية التقاطع ، وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ، ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق ، يقع منتهاه تحت ، فالخط الخارج من الباصرة أقرب الى الأفق دائماً ، فوضعه الحقيقي فوق المرئي ابداً ، فإذا اعتبر نازلاً كان المرئي زائداً على ما نزل بذلك القدر فيزداد على الحقيقي ، فيكون المرئي ، أو ينتقص من المرئي فيكون الحقيقي ، وإذا اعتبر صاعداً كان الأمر بالعكس ، وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر ، وربما يستخرج بالحساب شيء يسير للشمس

المقصد السادس : الأرض ساكنة ، وقيل هاوية إلى أسفل أبداً ، فلا تزال تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد الهابط ، ويبطله بيان تناهي الابتعاد ، سيما عند من يبطل الخلاء . وقيل : انها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية ، والحركة اليومية لا توجد ، وانما تنخيل بسبب حركة الأرض ، إذ يتبدل الوضع من الفلك دون اجزاء الأرض ، فيظن أن الأرض ساكنة والمتحرك هو الفلك ، بل ليس ثمة فلك أطلس ، وذلك كراكب السفينة يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه ، والشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن ، وكذلك يرى القمر سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه ، وغيره من أمور قد منها في غلط الحس . وابطلوا ذلك بوجوه

الأول : أن الأرض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة ؛ لكان ينبغي أن السهم إذا رمى الى جهة حركة الأرض أن لا يصبق موضعه الذي

رمى منه بل تمبقة الأرض ، وإذا رمى إلى خلاف حركتها ان يمر بقدر حركته وحركة الأرض جميعا ، واللازم باطل ؛ لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة
الثاني : الحجر يرمى إلى فوق ، فيعود إلى موضعه راجعا بخط مستقيم ، ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان ، والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء في الحركة كما يقولون بشايعه النار للفلك ، فلا يلزم شيء من ذلك . وعدهم في بيان ذلك : ان الأرض فيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير ، والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها ، وهو مبنى على أن مالا ميل له لا يتحرك قمرا وقد عرفت ضعفه ، ثم لانعلم تنافيهما ؛ لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدرجة

المقصد السابع : ما يوازي من الأرض معدل النهار يسمى خط الاستواء ، والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين ، فيكون الليل والنهار في جميع السنة سواء ، وأما في غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين ، فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل أو النهار يتساوى الليل والنهار ويقطع سائر المدارات اليومية بنصفين مختلفين . أعظمهما الذي في جهة القطب الظاهر ، فالشمس في أي جانب كانت ، كان نهارهم أطول من ليلهم ، وفي الآخر بالعكس ، وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دوائية ، وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه في السنة مرتين ، وهي عند كونها في الاعتدالين ، فلم صيفان ، ويكون غاية بعده عند كونها على الانقلابين ، فلم شتاءان ، وبين كل شتاء وصيف ربيع ، وبين كل صيف وشتاء خريف ، فلم ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف ، وكذلك في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ، إلا ان الفصول لا تكون متساوية ، وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رءوسهم مرة واحدة ، وفيما جاوز ذلك لا تسامت رءوسهم ، بل تقرب منها وتبعد ، وفي المواضع

التي المدار الصبى أبدى الظهور فيها لا تغرب الشمس دورة يومية، فيكون النهار أربعاً وعشرين ساعة، وهي حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصبى، وفي المواضع التي المدار الصبى أبدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة؛ فيكون الليل أربعاً وعشرين ساعة، وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤوسهم، فإذا كان على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق؛ إذ يتحدد قطبها وقطب الأفق فإذا مال القطب إلى الانحطاط ارتفع نصف المنطقة الشرق وانحط النصف الغربى دفعة، وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع إلى قطب العالم يكون قوس من المنطقة أبدى الظهور، وقوس أبدى الخفاء، وبينهما قوسان أحدهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أى تطلع أوائل البروج قبل أواخرها، وتغرب أواخرها قبل أوائلها، والآخرى بالعكس، وفي هذه المواضع الثلاثة تكون الحركة اليومية حائلية، وخيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما، ولكون محوره قائماً على الأفق تكون الحركة اليومية فيه رحويه، ويكون النصف من منطقة البروج فوق الأرض دائماً، والنصف تحته دائماً، فتكون السنة كلها يوماً وليلة؛ إلا أن الشمس تدور في أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق إلى أن تعود إلى مثلها، وتزداد ارتفاعاً في ثلاثة أشهر، وانحطاطاً في ثلاثة أشهر حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك

المقصد الثامن : سبب الصبح كره البخار تتكيف بالضوء؛ لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله، والحرارة التي توجد في أول الشفق وآخر الصبح تتكاثف الأبخرة في الأفق وزيادة سمكها بالنسبة إلى الباصرة لأنها بقدر ربع دور الأرض، وتنقص في غيرها حتى يكون بقدر غلظ البخار، وقد ذكر أنه اعتبرها المهندسون، فوجدوها ستة عشر فرسخاً

المقصد التاسع : في الأرض تلال وواد لأسباب خارجية، ومعدات

متلاحقة لابتداء لها ، فسال الماء بالطبع إلى الوهاد ، فانكشفت التلال معاشا للنبات والحيوان ، ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات ؛ إذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك ، وهذا رجوع إلى القادر المختار ، فأن اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه ، واذا كان كذلك فمن طرح هذه المؤنات ووفق للاسترواح اليه ، واستناد الجميع الى قدرته واختياره ، فأولئك هم المفلحون

المقصد العاشر : قالوا : في سبب تكون الجبال : أن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ، وما يرى من نمو ذار له في كير الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الأمطار ، والرياح العواصف تنحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شامخا . ولا يخفى أن اختصاص بعض بالصلابة وبعض بالرخاوة مع استواء النسبة الى الفلكيات قطعاً للمجاورة والملاصقة يستدعى سببا ، وعنده يقف العقل ، ويحيله على سبب من خارج فليت شعري ؛ لم لا تفعل ذلك أولا ؟ نعم لا يبعد أن يكون ذلك بأرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا

المقصد الحادى عشر : العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ، أى تخلع صورة ذلك العنصر ، وتلبس صورة عنصر آخر ، فينقلب كل إلى الآخر ، بعضها بلا وسط : وهو كل عنصر يشارك آخر في كيفية ويخالقه في كيفية ، فينقلب الأرض والماء كل الى الآخر ابتداء لا اشتراكهما في البرد ، وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل الأحجار مياها سيالة ، وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه ، وكذلك الماء والهواء ، لا اشتراكهما في الرطوبة ، كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف ، والهواء ماء بالتبريد ؛ كفى ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء ، وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقة ، وليس ذلك لأن الماء ينتقل

اليه لأنه لا يصعد بالطبع، وإذا لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره، وكذلك النار والهواء لاشتراكهما في الحرارة، كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين ثم تنطفئ فتصير هواء. وبعضها بواسطة، وهو حيث يختلفان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والأرض، فإنه لا ينقلب الماء نارا ابتداء، نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وعليه فقس.

وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر مشتركة وقابلة لجميع الصور، وإنما يعدها للصور المختلفة والكيفيات الأربع المتنافية معارض لها من القرب والبعد بالنسبة الى تلك، وكل ما كان أقرب اليه كان أسخن وألطف، وكل ما كان أبعد كان أبرد وأكثف، وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده.

المقصد الثانى عشر : زعموا أن هذه هي الأركان التى تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة، والتركيب أخرى

فالأول : أنا إذا جعلنا مركبا فى القرع والانيق، انفصل عنه أجزاء مائية وأرضية، ولا شك أن ثمة أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء، وإلا لكان فى غاية الاندماج والرصانة، وكان ما يحصل بالتفريق حجمه كالذى عند التركيب، ولا شك أنها مختلفة بالطبع يطلب كل حيزه وذلك يوجب التفرق، فلا بد من جامع يفيد طبعها ونضجا يوجب حصول مزاج يستتب له صورة نوعية مانعة من التفرق، وما هو الا الحرارة. قلنا : الحرارة لا تجمع المختلفات، بل تفرقها وتجمع المتماثلات ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر فى الجزء الآخر الا بمجاورة وله دوام، وذلك لا بد له من سبب، فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع وما نعا من التفرق ابتداء، ووجود الأجزاء الهوائية مما لم يتحقق، وكون تلك الأجزاء ماءا وترابا بالحقيقة غير معلوم

والثانى : أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات، ولا بد من هواء يتخلل، وحرارة طابخة، إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغى فسد

الزراع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنها يحصل الانسان وبعض الحيوان ، فالكل آيل الى حصولها من العناصر ، وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران ، وأنه لا يفيد العلية ، فلم لا يجوز أن يكون بإجراء العادة المقصود الثالث عشر : طبقات العناصر سبع : أعلاها النارية الصرفة ، ومحبها حماس لمقعر تلك القمر وتحت نارية مخلوطة من الصرفة والهوائية ، ثم الزهريرية وهى الهواء الصرف ، ثم البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ، ثم التربة ، وهو مافيه أرضية وهوائية ، ثم الطينية ، وهى أرضية مع مائية ، ثم الارضية الصرفة .

القسم الرابع : فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر :
وهو ينقسم الى ماله نفس ، والى مالا نفس له ، وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الاول . فى المزاج ، وفيه مقاصد

المقصد الاول : قالوا : الصورة الجسمية تفعل أولاً فى مادتها ، ثم فى مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل ، وأبلغ من ذلك ما كان بالماسة والماسة إنما تكون بالسطح ، وكلما كان المطوح أكثر ، كانت الماسة أتم ، وذلك إنما هو بحسب تصغر الأجزاء والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت أجزاؤها جدا ، واختلعت حتى حصل التماس بين أجزائها ، فعل صورة كل فى مادة الآخر ، فكثرت منه صورة كيفيته حتى نقص من حر الحار فنزول تلك الكيفية ويحصل كيفية حر أقل تبرد بالنسبة الى الحار وتحتج بالنسبة الى البارد ، فأنها كيفية متوسطة بينهما ، وكذلك ينقص من برد البارد ، فيحصل برد أقل كما قررنا ، فاذا اشتد التأثير حتى حصل فى جميع الاجزاء كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات ، الغير المتناهية بالقوة التى هو ، بين غاية الحر وغاية البرد ، وحصل التشابه بينها فى نفس الامر ، لأنها للمجاورة ؛ يحس منها

تكيفية متوسطة ، وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته ، فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا ، وما قبل ذلك الاجتماع يسمى امزاجا

فخذ المزاج : بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر . والاشكال عليه من وجود :

الأول . لانسلم أن التفاعل لا يكون الا بالتماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها ولا تماس ، والمبصر ليس في الباصرة قطعاً ، لا يقال : المدعى نفي التفاعل ، وفيما ذكرتم من صورة النقص الفعل من جانب واحد ؛ لانا نقول : الغرض أنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما نراه من جانب واحد ، وانه يفيد هذا القدر ، وهو يكفيننا

الثاني : لم قلت : ان ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ؟ ولم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة ، والاختلاف بالأعراض دون الصور ؟ فان قلت : الكيفيات كالحرارة والبرودة ، تشتد وتضعف ، دون الصور ، فان كون الشيء ماءً وناراً لا يقبل ذلك : قلنا : مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال ثمة مرتبة معينة هي النارية ومادون ذلك هوائية ؟
الثالث : الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطاً في التأثير ، فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة ، وأنه محال

الرابع : الماء الحار إذا اخلط بالماء البارد كسر من برده ، ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة ، فعلم أن التفاعل هي الكيفية ، فان قيل : نحن نطلق عليها التفاعل ، مجازاً ، وانما ذلك أعداد والكيفية المتوسطة تفيض عن مفيض هو المبدأ الفياض ، والمعد قد ينافي الاثر ، والحركة والحصول في الطرف ، قلنا : فالنزاع عائد إلى أن المبدأ فاعل مختار ، أو موجب بالذات ، وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار

تفسيه : على مذاهب في المزاج

الأول : أنه يخلق صورة ويلبس صورة متوسطة ، بل يلبس صورة نوعية للمركب ، ويبطله ماحكياته من حكايات القرع والانبيق ، لأن اختلاف ما يظهر فيه من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها ، وهو دليل اختلاف الماهية فان قيل : فليجز في النار الصرفة أن تحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لهما ، قلنا : المزاج شرط فيه

الثاني : القول بالخليط ، وهو أن المركبات موجودة بالفعل ، وقد مجتمع أجزاء منها فيحصل لها قدر ، والا فلا يحس

المقصد الثاني : في أقسام المزاج : قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال أربع - الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، فالقادر منها الحاصلة في المركب ان كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفية عديدة الميل الى الطرفين ، فتكون على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي ، قالوا : وأنه لا يوجد ، إذ أجزاءه متساوية ، فلا يقصر بعضها بعضا على الاجتماع ، وطبائعا داعية إلى الافتراق ، فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فأنه حادث يستدعي مدة فلا يحصل بينها مزاج ، والجواب : أنه ربما تقع الأجزاء بحيث تكون المائلة إلى العلو في جهة السفلى وبالعكس ، فتتمانع فيحصل المزاج ، نعم : ينذر ذلك ، وأما الامتناع فلا ، كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع ؟ إذ السبب غير منحصر في غلبة عنصر ، ثم قالوا : وما ليس معتدلا حقيقيا إن غلب عليه من الأجزاء والكيفيات ما ينبغي له . فهو المعتدل بحسب الطب ، وإلا فغير المعتدل ، وكل من القسمين ينقسم إلى ثمانية أقسام ؛ فالمعتدل : لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والصنف والشخص والعضو ، وكل بالنسبة إلى الداخل والخارج ، فلكل نوع مزاج لا يمكن أن توجد صبرته النوعية إلا معه ، بل له عرض ذو طرفين إذا خرج عنه لم يكن ذلك

النوع ، فهو اعتداله ، واليق أمزجته بالنسبة إلى الانواع الخارجة عنه ، وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو اليق الأمزجة الواقعة به ، وبه يكون حاله فيما خلق له أجود ، وذلك اعتداله بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو شخص ، وعليه قس الثلاثة الباقية

وأما غير المعتدل : فلا أنه إما أن يكون خارجا في كيفية ، ويسمى البسيط وهو أربعة : حار وبارد ، ورطب ويابس ، أو في كيفيتين غير متضادتين ، ويسمى المركب ، وهو أربعة : حار رطب ، وحار يابس ، وبارد رطب ، وبارد يابس ، وأما الحار البارد مثلا ، أو الرطب اليابس ، أو اجتماع ثلاث ، فلا يتصور . لا يقال : إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء حارة ، وخمسة باردة ، فوجد اثنا عشر حارة ، وستة باردة ، فهو أحر مما ينبغي ، وبارد منه ، لأننا نقول : الاعتبار بالكيفية المتوسطة ، وميلها إلى أحد الطرفين ، وذلك لا يكون إلا إلى طرف واحد ضرورة ، وأما الأجزاء ، فلا عبرة بعددها ومقدارها ، وإذا كانت الحارة ضعف الباردة ، أي عدد كان ، فالمزاج واحد

تنبيه : اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أي أقربها إلى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان ، واختلفوا في أعدل الاصناف

فقال ابن سينا : سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد ، وقال الامام الرازي : هم سكان الاقليم الرابع لأننا نرى أهل أحسن ألوانا ، وأطول قدودا ، وأجود أذهانا ، وأكرم أخلاقا ، وكل ذلك يتبع المزاج . قلنا : تابع للاعتدال بمعنى آخر ، ثم قال : إنا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء ، ثم صيفهم في غاية الحر ، فكذا شتاء خط الاستواء ، فما ظنك بصيفهم ؟ والجواب : أن ذلك قد يكون بواسطة أوضاع أرضية فأنها تؤثر بأنواع

الاول : المنخفض أحر ، لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح ، بخلاف المرتفع

الثاني : الجبل قد يعين الشعاع بعكسه وقد يمنعه ، وقد يعكس الريح وقد يمنعه
الثالث : البحر : فان مجاورته ترطب ، ثم قد يسخن بمقاتته وانعكاس
الاشعة ، وقد يبرد إذا كان شماليا ، إذ قد يكتسب الشمال منه برذا

الرابع : التربة والسيخنة والكبريتية والزاجية تسخن ، والصخرية والرملية
تحفظ الحر والبرد

الخامس : الرياح ، فالشمال تبرد ، والجنوب تسخن ، والقبول والدبورين بين

السادس : مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها تؤثر

السابع : الاوضاع الواقعة في طالع البقعة ، والحادثة في كل وقت ، وإذا
كان ذلك محتملا بطل الاستدلال ، ثم لآمانم أن يوجب بعض هذه الامور
أما مفردة أو مركبة ، ماهو أعدل من الاثنين

وتعرف أن أعدل الاشخاص : أعدل شخص من أعدل صنف ، وأعدل
الاعضاء عندهم الجلد ، سيما للأتملة ، سيما للسبابة ، ولذلك حكم طبعا في الفرق
بين المعوسات ، والحكم ينبغي أن يكون متساوى الميل إلى الطرفين ، ولا يخفى
أن شيئا من ذلك غير يقيني

واعلم ان كلا من الثمانية قد يكون ماديا ، وقد يكون ساذجا، وقد يكون
جبليا وعرضيا

الفصل الثاني : فيما لا تنقسم له من المركبات وتسمى المعادن .

وتنقسم الى قسمين ، منطوقة وغير منطوقة .

القسم الأول : المنطوقة : وهي الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزئبق
والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة ، وتختلف باختلاطهما على مزاج
معد لذلك الاختلاف ، فانهما إن كانا صافيين وتم الطبخ ، فإن كان الكبريت أبيض
فالخصل الفضة ، وإن كان أحمر وفه قوة صباغة فهو الذهب ، وإن عقده البرد
قبل عام الطبخ فهو الخارصيني ، وكأله ذهب فج ، وإن كان صافيا والكبريت

رديثا محرقا فهو النحاس ، وأن كانا غير جيدي المخالطة فالرصاص ، وإن كانا رديثين فأن قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد ، وإلا فهو الأسرب . وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة ، وإن التكون على هذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ، ولا يرجى فيه إلا الحدس والتخمين . وإن سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل ، كيف والمهموسون بالكيمياء لهم فى الأجساد والارواح تقنن ؟ والسكل عندنا للفاعل المختار .

القسم الثانى : غير المنطوقة : وعدم انظر افعالها لى كالزئبق أولا ، وحينئذ إما أن تنحل بالطوبى كالأملاح والزاجات ، أولا كالطلق والزرنخ
الفصل الثالث : فى المركبات التى لها نفس . وفيه مقدمة وثلاثة أقسام
المقدمة فى تعريف النفس وهى ثلاث :

الاولى : النباتية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس ، وبأول : يخرج الكمالات الثانية كتوابع الأول من العلم والقدرة وبالجسم : يخرج كمال المجردات ، وبالطبيعى : يخرج الصناعى كالسرى والكرمى وبالألى : العناصر ، أذلا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ، ومنهم من رفع طبيعى صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعى ، وبالحديثة : كمال لا يلحق من هاتين الحثيتين .

الثانية : الحيوانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما ، يحس ويتحرك بالإرادة .

الثالثة : الانسانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . وإن اردنا تعريف النفس مطلقا ، قلنا :

كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ، أو يحس ، يتحرك بالإرادة ، أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . وقد يعبر عنها بلازم واحد وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة (تنبيهات) :

الأول : أنا نشاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا ، وليس ذلك للجسمية المشتركة للتخلف ، فهي لمباد غير جسمتها وتسمى نفسا ، فالنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة ، وبالقياص الى المادة التي تحملها صورة ، والى طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال ، وتعريفها بالكمال أولى من الصورة ؛ إذ هي المنطبعة في المادة ، والناطقة ليست كذلك لكنها كمال للبدن ، كما أن الملك كمال للمدينة ، ولأنه مقيس الى النوع وهو اقرب الى طبيعة الجنس من المادة التي يقاس إليها الصورة ، كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس ؟ وكذا من القوة لأنها للاتفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد ، ولأن القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة فتعرفه من جميع جهاته .

الثاني : النفس في بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن ، لكن لا يتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها به ، وقد يكون للشيء باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه اسم آخر ، فأذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جوهرها فهي ذاتية من جهة التسمية .

الثالث : هذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية لما عرفت أنا أعطيناها اسم النفس من حيث تختلف أفعالها والفلكية ليست كذلك ، ولا نعلم رسما يتناولها ، فأنا لو قلنا مبدأ للأفعال كان كل قوة كالطبيعة نفسا ، ولو شرطنا القصد خرجت النباتية القسم الأول في النفس النباتية : وقواها تسمى طبيعية . وهي أربع ،

منها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص ، وهي الغذائية والنامية .

فالغذية : تشبه الغذاء بالمتغذى أي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه ، وقد يثبت وقوفها ضرورة الموت بأن القوى الجسمية متناهية كما تقدم .

والنامية: تداخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه إليها فزيد في الإفطار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ، ثم تقف لا كالورم والسمن ، وذلك أنه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو في الأول رطب ثم يجف يسيرا يسيرا وتفوذ الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء ، فإذا جفت لم تقبل ذلك فوقت ضرورة .

ومنها اثنتان يحتاج اليهما البقاء النوع ، وهما المولدة والمصورة فالمولدة: تفصل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة لعنل ، وهى فى كل البدن. والمصورة : وهى توجد فى الرحم خاصة تفيد تلك الأجزاء الصبور والقوى التى بها تصير مثلا بالفعل . وهذه الأربع تخدمها أربعة أخرى .

الأولى الجاذبة : وهى التى تجذب المحتاج اليه ، وتدل على وجودها وجوه الأول : حركة الغذاء من التهم الى المعدة ليست طبيعية ؛ وإلا لامتنع الى جهة العلو ، والتالى باطل إذ قد يزدرد المنتكس ، ولا أراية ، أما من الغذاء فأذ لاشعور له ، وإما من المختذى فأذ قد ينفلت الغذاء من التهم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا إرادة ، بل قد يريد الإنسان منعه فيغلبه .

الثانى : أنه متى تغذى الإنسان بغذاء ثم تناول بعده حلوا واستعمل التهى وجد آخر ما يخرج بالتهى الحلو ، وليس إلا لجذب المعدة له الى قعرها ، وإذا تناول مراكريها فالمرىء والمعدة يرومان تقضه وتفظه ولا يزدرد انه إلا بعمر فربما اندفع بالتهى بلا اختياره .

الثالث : قد تصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان كالتمحاح حتى تخرج الرابع : الرحم بعد الطمت اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كأنه يجذب الأليل الى داخل ، جذب المحجمة الدم .

الخامس : الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث ، ثم تمايز وينصب الى كل عضونوع من الرطوبة يلقى به ، فلو لا أن فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لامتنع ذلك

الثانية الهاضمة . وهى تعد الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل ، فهى غير الغذائية أعنى صيرورتها جزءاً بالفعل ، وهى استحالات ما بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغذائية التى هى كون ما ، ويمكن أن يقال : المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه ، كيف والمراد بالقوة هنا المعدة ؟ والمفيض واهب الصور ، والهاضمة هى المفيدة للاستعدادات المختلفة بالقوة والضعف التى من جعلتها ما يعد لفيضان الصورة العضوية ، وتلك مغنية عن قوة أخرى فى الاعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس الغذائية ، وقال ابن سينا الغذائية أربع ، الاربع منها .

واعلم ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية تعد الفضل منه للدفع بترقيق الغليظ وتغليظ الرقيق وتقطيع اللزج ، اما بذاتها كما فى الجوارح ، أو بمخالطة رطوبة كما فى الآدمى وأكثر الحيوانات ، ثم للهضم مراتب أربع .

الاولى : فى المعدة بأن تجعل الغذاء كيوسا ، وهو جوهر كماء الكشك التخين فى يياضه وقوامه ، وهذه المرتبة تبتدىء فى الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة ، ولذلك تفعل الحنطة المضروغة فى انضاج الدماويل مالا تفعله المطبوخة منها الثانية فى الكبد : فأن الغذاء إذا اندفع كشيئه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها إلى الكبد بطريق ماسا ريقا وهى عروق صلبة ضيقة كالمصفاة فينطبخ فيها وتتميز الاخلاط الأربعة ، وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه تتجاوز نضجه ، ولخفته يعلوها كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة ، والكثيفة الأرضية اما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها كالعكر ، وهى السوداء وفيها حموضة ، وما يبقى بينهما منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو . ومنه ما هو فح يعد كأنه دم غير تام النضج وهر البلغم وفيه حلاوة مانوكما كان أقرب إلى النضج كان أحلى ، وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعى ، واما غير طبيعى ، وذلك اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لأن يصير جزءا ، واما لمخالطة مخالط

ولها أسماء يعرفها الأطباء لسنا لبيانها

الثالثة فى العروق : فان الأخلاط الأربعة تندفع فى العروق مختلطة وفيها

تميز ما يصاح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لأن تجذبه جاذبة العضو

الرابعة فى الاعضاء . فان الغذاء إذا سلك فى العروق الكبار إلى الجداول ثم

إلى المواقى ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق النيفية ترشح من فوهاتها على

الأعضاء وحصل لها فى الأعضاء كل عضو التشبه به التصاقا ، وقد يخل به كفى ،

الذبول ولونا ، وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام ، وقد يخل به

كفى الاستسقاء الاحمى تنبيهان :

الأول : أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا ، ولأولى النقل ، وللثانية

البرول والمرتان السوداء والصفراء ، وللثالثة المطلوبة المائية المندفعة بالبول

والأبخرة التى تصير عرقا ، والرابعة المنى ، ولذلك يضعف استفراغ القليل منه

ما لا يضعف مثله استفراغ أضعافه من الدم

الثانى الغذاء : ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة إلى نوعه ،

ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة ، والمشهور أن البسيط

لا يصير غذاء ، ولا يرهان عليه

الثالثة الماسكة . وهى التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها ،

ويثبتها فى المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب وأن قل الغذاء بحيث

ليس بينهما فضاء ، وإذا ضعفت المعدة لم يحصل ، وإن كثر الغذاء حصلت

القراقر ، وبالتشريح نشاهده ، وفى الرحم احتواءها على الزرع بحيث لا ينزل ،

وكذلك فى الأعضاء ، وبالجملة : فلما رأينا الرقيق والثقيل الذى من شأنه

النزول لا ينزل ، وخلافه الذى ليس من شأنه النزول ينزل ، علمنا أن ثمة

قوة ماسكة .

الرابعة الدافعة : إما للغذاء المهيا للعضو اليه وإما لفضل عنه ويجذبه كل أحد

من نفسه عند التبرز كأن ممدته وأمعاه تنتزع، ويدل عليه التي من غير اختيار، وما رآه في المعدة من الانتزاع عن موضعها، وسأرا الاستفراغات البحرانية وغيرها تنبيه. اثبات تعدد القوى وتغايرها، بناء على أصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد، والاجاز أن يستند الكل إلى قوة واحدة، وقد ثبت ضعفه. ثم شرطه عدم تعدد الآلات والقوايل وأنه غير معلوم، وما يقال: انا نرى العضو قويا في احداها وضعيفا في الأخرى، فهما متغايران ضعيف، لجواز أن يكون ذلك لضعف الآلة واختلاف فيها. ثم من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الاتقان أقصى الغاية وكان راجعا إلى فطنة وانصاف باقيا على قطرة الله التي فطر الناس عليها، لم يعم بصيرته التقليد ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم، علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تمتد إلى قوى بسيطة عديدة الشعور، سيما ما يحدث من الصور في الرحم، وما يقاض من الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة الأجزاء وما يراعى فيها من مصالح قد تمحيت فيها الأوهام، وعجزت عن ادراكها الأفهام، قد بلغ المدون منها كما علم خمسة آلاف، وما لا يعلم أكثر، وعلم دلما غروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقبض بوجه أنها لا تصدر إلا عن عليم خبير حكيم قدير كما نطق به الكتاب في عدة مواضع في معرض الاستدلال، على أن في الاعتراف بالفاعل المختار لمندوحة عن كثير من هذه التحولات التي يكذبها العقل المريح، ويأبأها الدهن الصحيح. ولا يقبلها طبع سليم، ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا نزع قلوبنا بعد اذهديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. تلييهان:

الأول قالوا: وهذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربع، فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، ثم الماسكة وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة

الثاني : قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء ، فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها ، وجاذبة لغذاء البدن من خارج . وبالجملة : فقد تعمل تارة للأعداد ، وتارة للاغتذاء ، وكذا كثير من الأعضاء

القسم الثاني في النفس الحيوانية وتحمي قواها تقمائية ، وهي أمادركة وإماحركة ، والمدركة أما ظاهرة وأما باطنة

النوع الأول القوى المدركة الظاهرة.. وهي المشاعر الخمس

المشعر الأول البصر ، وللهكماء فيه قولان :

القول الأول : وهو مذهب أرسطو ، أنه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء منها ، وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي ، ولذلك يرى القريب أعظم ، لأن الوتر الواحد كلما قرب كان أقصر ساقا ، فأوتر زاوية أعظم ، وكلما بعد ثلث أطول ساقا فأوتر زاوية أصغر ، والنفس انما تدرك الصغر والكبر باعتبار تلك الزاوية . ومن نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم أعرض عنها فلما تبقى صورتها في العين مدة ما، وله أسوة بسائر الحواس ، اذ ليس ادراكها ، بأن يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس ، بل لأن المحسوس يأتيها ، ويمكن أن يقال على الأول : لعله لعبب آخر ، وعلى الثاني : أن الصورة انما تبقى في الخيال ، وعلى الثالث : أنه تمثيل بلا جامع . احتج النفاة بوجوه ، والعمدة ما ذكره جالينوس وهو : أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال الا ما يحاويه ، فوجب ألا يبصر الا قدر نقطة الناظر منها ، لكننا نبصر نصف كرة العالم ، والجواب : أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير ، انما المحال حصول ذلك الشكل بعينه ، والحاصل أن هذا انما يرد على من يرى أن المبصر نفس الشبح ، وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للأبصار فلا يزد عليه . ذلك وهذا هو الحق

القول الثاني : أنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه

بلى العين وقاعدته تلى المبصر ، والأدراك التام إنما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط . ويبطله أنه إذا كان ريح أو اضطراب فى الهواء وجب أن تنشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه ، فوجب أن يرى الإنسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به ، كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة ، وأيضا : فنعلم ضرورة أن النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة ؛ بل نقول ذلك العصفور أو الإنسان أو القيل أن كان كله نورا لما امتد ولأحال من الهواء عشرة فراسخ ، وإن لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عنده

« تنبيه » سواء قلنا الابصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ فى الجسم الشفاف مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شقيقه يخالف لشفاف الهواء كالماء والبخار منعكفا بزوايا أصغر من زاوية الرؤيا بكثير ؛ ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ ؛ وموضع بيبانه غير هذا الموضع ، ولهذا لوازم من رؤية الشجر على الشط منتكسا والعنبة فى الماء كالأجاصة ونحوهما ، لئنا الآن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة

المشعر الثانى . السمع ، وإنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبية المفروشة فى مؤخره التى فيها هواء محتمق كالطبل ، فأذا انحرفت تلك العصبية أو بطل حسها بطل السمع

المشعر الثالث : الشم ، وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ جلتى الشدى ، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى اليه بتحلل أجزاء من الجسم فى الرائحة وتبخيره ومخالطته له بنوسط ، وزعم آخرون أن الهواء تتكيف بذلك الكيفية من غير أن يخالفه شيء من أجزاء ذى الرائحة . وهذا هو الحق ، لأن المسك يعطر من أضعف كثية ودوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ، ولو كان

ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك ، احتج الأولون بوجهين :
الأول : أن الحرارة تهيج الروائح والبرد يكتنفها ، قلنا : بل تعدها لقبول
الرائحة لتأثيرها في الهواء أو في الآلة

الثاني : التفاحة تذلل من كثرة الشم ، قلنا : بل من وصول النفس إليها
وكثرة اللمس ، وأما مجرد الرائحة فلا ، وإلا لم ينفذوا الشم وعدمه

المشعر الرابع : الذوق ، وهو قوة منبذة في العصب المفروش على جرم
اللسان ، وإنما تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للذوق ، فإذا كانت الرطوبة
عديمة الطعم أدت الطعوم بصحة ، وإن خالطها طعم لم تؤدها بصحة كالمرضى
ولذلك كان الممرور يجرد الماء والمكر مرا ، ومن ثمة قال بعضهم : الطعوم
لا وجود لها في ذى الطعم وإنما توجد في القوة الدائقة وكذلك سائر الكيفيات ،
فالحرارة إنما يعلم وجودها باللمس عند مماسة النار ، وأما وجودها في النار
فوهم مستفاد من أنها لا تعمل إلا بالتشبيه ، ولولم تكن النار حارة لما سخنت
وهو يضمحل بالتأمل في تسخين الحركة مع عدم حرارتها. والجواب : أنه انكار
للمحسوسات ، وسفسطة لا تستحق الجواب

المشعر الخامس : اللمس ، وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لاكثر البدن
سيما الجلد ، ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فأنها تمر الفضلات
الحادة فاقترضت الحكمة أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها ، وكذلك
العظم لأنه أساس البدن وعليه اتقاه تنبيهان :

الأول : منهم من قال إن القوة اللامسة أربع - : الحاذقة بين الحار والبارد ،
وبين الرطب واليابس ، وبين الصلب واللين ، وبين الأملس والخشن . ومنهم
من أثبت خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة واحدة كما أن
الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة ولا ماسة ، وكله بناء على أن الواحد لا يصدر
عنه إلا الواحد ، وليت شعري لم لا يجعلون الدائقة أيضا منعددة لتعدد المذوقات ؟

الثاني : قوة الذوق مشروطة باللمس ، ولاشك أنها غيرها إذ لا يكفي فيها اللمس بل يضاده لأن الذوق خلق للشعور بما يلايم ليجنب ، واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجنب ، وههنا إبحاث نختم بها هذا النوع أحدها . أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف ، وتفاوتها بحسب القوة الممانعة وضعفها ، وذلك لغلظ الآلة ورقتها ، واضعفها البصر إذ آلتها النور وهو الطف ، ثم السمع وآلتها الهواء ، ثم الشم وآلتها البخار ، ثم الذوق وآلتها الماء ، ثم اللمس وآلتها الأعضاء العلية الأرضية

ثانيها : ههنا محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع ، والحركة والسكون ، والقرب والبعد والتماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة لوجب اثبات قوى أخرى . وقد يجاب عنه : بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات فآنها إنما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها . وقد يستعان فيه بالعقل ، ولذلك قد لا يدرك في بعض الأوقات كراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركاً ، وقد يقال : المحسوس بالعرض لما لا يحس به أصلاً لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أبا عمرو فأن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً

النوع الثاني القوة المدركة الباطنة وهي أيضاً خمس

الأولى الحس المشترك : وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات

المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها ، ويثبتها ثلاثة أوجه الأول : لولا أن فينا قوة مدركة للمحموسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون ، فأن القاضى لابد أن يحضره الخصمان ، فأن قيل : الحاكم هو العقل ، قلنا : سنبين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جمعانية ، ولتقابل أن يقول : فإقولك في أن حكمتنا بأن زيداً إنسان إن كان المدرك لهما واحداً ، فالمدرك للجزئى هو المدرك للكل ، أعنى العقل ، والابطال أصل الدليل ؟

الثانى : القطرة النازلة نراها خطأ ، والشعلة التى تدار بسرعة نراها كالدائرة وليستنا فى الخارج خطأ ودائرة، فهو فى الحس المشترك وليس فى الباصرة ؛ لأنها إنما تدرك الشئ حيث هو ، فهو لا يرتسامها فى قوة أخرى ، وليست هى النفس ، فهى قوة جسمانية . ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون ذلك لا يرتساما فى القوة الباصرة

الثالث ما يراه النائم والمبرمم والكاهن موجود وليس فى الخارج ، وإلا رآها كل سليم الحس فهو فى المدرك وهو جسمانى لما مر ، ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر - واحتج الخصم بوجهين

الأول : أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيق فى جزء من بدن النائم ضرورى البطلان ، قلنا : قد ينطعم شبح الكبير فى الصغير كما مر
الثانى : كما نعلم أنا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر بالأيدى والأرجل نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماع ومنكره مكابر ، قلنا : عدم توسط الدماغ فيه ممنوع ، وأما أنه ليس آلة جرمية فنعم

الثانية الخيال : وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك كالخزائن له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر ، ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام وأثبت بوجوه ثلاثة

الأول : قوة القبول غير قوة الحفظ ، قلنا : هو فرع قولكم الواحد لا لمصدر عنه الا واحد ، وان سلم فالحفظ مشروط بالقبول فكيف تقول التقابل غير الحافظ ؟

الثانى : الحس المشترك حاكم دونها ، قلنا : قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى

الثالث : الصور اذا كانت فى الحس المشترك فهى مشاهدة بخلاف ما اذا

كانت فى الخيال ، قلنا : قد يعود الى ملاحظة النفس وعدمها

الثالثة القوة الوهمية : وهى التى تدرك لمعانى الجزئية كالعداوة التى تدركها

الشاة من الذئب ، والمحبة التي تدركها المخلة من أمها ، وهي التي تحكم بأن
هذا الأصغر هذا الحلو

الرابعة القوة الحافظة : وهي الحافظة للمعاني التي تدركها الوهمية كالخزاة
لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى بما ذكرنا
ثم المتخيلة : وهي التي تنصرف في الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب
والتفصيل مثل إنسان ذي رأسين ، وإنسان عديم الرأس ، وحيوان نصفه
إنسان ونصفه فرس ، وهذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة ، ولنختتم
هذا النوع بأبحاث :

الأول : عرف وجود هذه القوى بتعدد الافعال لما اعتقدها أنه لم يصدر
عن الواحد الا الواحد - وقد عرفت مافيه ، ثم لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة
والآلات متعددة ، أو الشرائط .

الثاني : محل الحس المشترك والخيال البطن الأول موطن الدماغ ، فالحس
المشترك في مقدمه لتصادفه المحسوسات أولاً ، والخيال في مؤخره ، ومحل الوهمية
والحافظة البطن الاخير منه ، والوهمية في مقدمه ، والحافظة في مؤخره ، ومحل
المتخيلة الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوع بين البطنين لتأخذ من هذه
وهذه فتصرف فيما فيها ، وإنما عرف محالها بالآفة فأنه إذا تطرق آفة إلى
محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ، ولولا اختصاص
كل بمحله لما كان كذلك .

خاتمة : أكثر الكلام في هذه القوى بعد نفي القادر المختار على أن النفس
ليست مدركة للجزئيات كما أثرنا اليه فلنتكلم في ذلك فنقول :
المدرك لجميع أصناف الأدركات النفس لوجوده .

الأول : ما ذكرناه من الحكم بالكل على الجزئي ، وبكل جزئي على
أنه غير الآخر

الثاني وجداني : إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع

الثالث : أن النفس مديرة للبدن فهو فاعل للجزئيات ، ولا بد له فيه من إدراك الجزئيات إذ الرأى الكلى نمبته إلى الكل واحدة ، فلا يصلح لكونه مصدرا للبعض دون البعض ، وللخصم وجوه : —

الاول : نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر ، والأصوات للسمع ، وعلى هذا ، وإنكار ذلك مكابرة
الثاني : آفة كل عضو توجب آفة فعله

الثالث : إذا أدركنا الكرة فلا بد له أن ترسم في المدرك صورتها ، ومن المحال ارتداد ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له
الرابع : إذا تصورنا مربعا بمربعين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه ، فلو كان محله النفس لزم كونه منقسما انقساماً في الكم وأنه باطل ، لأنها مجردة عن المادة .
والجواب : أن شيئاً من ذلك لا ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة وهذا القدر كاف في اثبات القوى المذكورة ، إذ لولا اختصاص كل عضو بقوة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر

النوع الثالث : القوى الفاعلة : وتنقسم الى باعثة ومحركة . أما الباعثة فاما لجلب النعم وتسمى شهوية ، وإما لدفع الضر وتسمى غضبية ، وأما المحركة فهي التي تمدد الأعصاب فتقرب الأعضاء الى مبادئها ، كما في قبض اليد وتوخيها ، فتبعد الأعضاء عن مبادئها كما في البسط ، وهذه القوة هي المبدأ القريب للحركة ، والمبدأ البعيد التصور ، وي بينهما الشوق والارادة ، فان النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها ارادة قصد وإيجاد فتحصل
القسم الثالث : في النفس الانسانية ، وقواها تسمى القوة العقلية ، فباعتبار

إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية
وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة تسمى القوة
العملية ، ويمدت فيها من القوة هيئات انفعالية هى الضحك، والحجل، والحياه
واخواتها :

القسم الخامس فى المركبات التى لا مزاح لها :

أعلم أن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار، وإما
نارية وأرضية وهو الدخان ، ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية ، أما البخار
فإن اشتد الحر حلل المائية وبقي الهواء الصفر ، والا فان وصل إلى الزمهريرية
عقده بيرده فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود وهو المطر ،
وإما مع جمود، فإن كان الجود قبل الاجتماع فهو الثلج ، وإن كان بعده فهو
البرد ، وإنما يستدير بالحركة، وإن لم يصل إلى الزمهريرية فهو الضباب ، وقليله
قد يتكاثف يبرد الليل فينزل، أما بلا جود وهو الطل ، أو معه وهو الصقيع ،
وأما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه إما فى صعوده بالطبع ، أو عند
هبوطه للتكاثف بالبرد ، فيحدث من خرقه له ومصاصته إياه صوت هو الرعد ،
وقد يشتعل بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة ، فلطيفه ينطفىء
مريعا وهو البرق ، وكثيفه لا ينطفىء حتى يصل إلى الأرض وهو الصاعقة ،
وأنه - أئنى الدخان - قد يصل إلى كرة النار فيحترق كالشمعة التى تطفأ
ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان وتتصل بالشمعة السفلاية
فتشتعل ، فما كان منه لطيفا صار مشتعلا وقد فيه النار بسرعة فيرى ذلك
كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب ، وما كان منه كثيفا تعلق به النار تعلقا تاما
من غير اشتعال ودام متملا لا ينطفىء وهو الذوابات والأذئاب والنيازك
وذوات القرون وما كان غليظا تعلق به النار تعلقا ما ، فيحدث فى الجوعلامات
سود أو حمير ، وقد تقف الذوابات ونحوها بجانب كوكب فيديرها القبلك معه

مشاهدة إياه فترى كأن لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنبا أو قرناً أو أكثر، وهذه الأقلام إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق ، وأيضا : فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزهريرية فيرجع بطبعها ، أو يصعد ويصدم الفلك فيرجع ، وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح ، ولذلك كان أكثر مبادئ الرياح فوقانية ، كما تشهد به التجربة ، والريح كما يحدث بهذا الطريق فقد يحدث بأن يتخلخل الهواء فيندفع ، فيدافع ما يجاوره فيطأوه وتضعف المدافعة إلى غاية ما فيقف ، وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتتضغط بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهي الزوايح والأعصار ، وأيضا : فقد يحدث في الجو أجزاء رشيّة صقيلة كدائرة تحيط بنجم رقيق لا يحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء البصر لصقالتها إلى القمر فيرى ضوءه دون شكله ، فأن الصقيل إذا صغر جدا أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرأة الصغيرة ، فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة ، وقد يحدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس وهي قرص قزح ، وتختلف ألوانها بحسب أجزاء السحاب ، وما وراءها وما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة ، ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال يدعى بطلان ذلك ، لكنه رأى الجمهور قد ذكرناه متابعة لهم ، وأيضا : فالبخار المحترق في الأرض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد ماء ويشفها ، ومنه العيون إذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كأن الفاض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء ، وأيضا : فالبخار والدخان اللذان في الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها ومسامها متكانفة فيزولانها بحركتيهما ، ومنه تتكون الزلازل ، وقد يخرج البخار والدخان وقد صارا نارا لشدة الحركة ، وأيضا : فيحدث في الأرض

فيفيد مزاجا فيصير دهنا وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها ،
ملخص : ما ذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار ، فأحالوا
اختلاف الاجسام بالصور إلى استعداد ، واختلاف آثارها الى صورها المتباينة
وأمزجتها ، وكل ذلك الى حركات الافلاك وأوضاعها .

وأما المتكلمون فقولوا : الاجسام متجانسة بالذات لتركبها من الجوهر الافراد
وانها متماثلة لاختلاف فيها ؛ وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها ؛
بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار . هذا ما قد اجمعوا
عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة
فتكون الاجسام كذلك

المرصد الثاني : في عوارض الأجسام . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في أن الاجسام محدثة ، إنها إما ان تكون محدثة بذواتها
وصفاتها ، أو قديمة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، أو بالعكس
فهذه أربعة أقسام ، ثم إما ان تقول بواحد منها أو لا تقول فهذه خمسة احتمالات .
الأول : أنها محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق ، وبه قال المليون من
المسلمين واليهود والنصارى والمجوس .

الثاني : أنها قديمة بذواتها وصفاتها ، واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من
متأخرى الفلاسفة وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا : الأجسام تنقسم كما علمت الى
فلكيات وعنصريات ، أما الفلكيات : فأنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها
الا الحركات والأوضاع المشخصة فأنها حادثة ، وأما العنصريات . فقديمة بموادها
وبصورها الجسمية بنوعها ، وبصورها النوعية بجنسها ؛ نعم : الصور المشخصة
فيهما ، والأعراض المختصة محدثة ، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية .
الثالث : قديمة بذواتها محدثة بصفاتها : وهو قول من تقدم ارسطو من

الحكماء ، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الدوات ،

فمنهم من قال : إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أى الأجسام هو ؟ ففي التوراة : أن الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار ، ومن زبدها الأرض ومن دخانها السماء وقيل الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وقيل النار ، وحصلت البواقي بالتكثيف ، وقيل البخار ، وحصلت العناصر بالتلطيف وبالتكثيف ، وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك ؛ فإذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محموس ظن أنه قد حدث ولم يحدث ، إنما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع

ومنهم من قال : إنه ليس بجسم : واختلف فيه ما هو ؟ فقالت الشنوية : النور والظلمة ، والحرنانيون ، النفس والهيولى ، عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكنونات ، وقيل : هي الوحدة فأنها تجزأت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا ، والخطوط سطحا ، والسطوح جسما الرابع : أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتهما ، وهذا لم يقل به أحد لأنه ضرورى البطلان

الخامس :- التوقف في الكل ، وهو مذهب جالينوس -

لنا في حدوث الأجسام مسائل :-

المسألة الأولى : وهو المشهور ، الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو

عن الحوادث فهو حادث ، وأما المقدمة الأولى فلوجهين ،

الأول : أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض لما مر ، وإذ لا توجد بدون التمايز ، وقد بينا أن التمايز بالأعراض ، ثم الأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين ، وقدمر بينهما

الثاني : الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون وهما حادثان ، إنما قلنا : ان

الجسم لا يخلو عنهما لأنه لا يخلو عن الكون في حيز ، فان كان مسبوقا بالكون

في ذلك الحيز فهو ساكن ، وإلا فهو متحرك ، لا يقال : منقوض بالجسم في أول

حدوثه ، لآنا نقول : الكلام فى الجسم الباقى ، وإنما قلنا : إن الحركة حادثة لوجوده :-
الأول : ماهية الحركة هى المسبوقية بالغير ، و ماهية الأزلية ، عدم
المسبوقية بالغير ، و بينهما منافاة بالذات ، فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث
الثانى : الماهية لا توجد إلا فى ضمن الجزئيات ، ولا شك أن شيئاً من
جزئيات الحركة لا يوجد فى الأزل ، فلا توجد ماهيتها فيه

الثالث : كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازل ، فتجتمع
العدمات فى الأزل ، وحينئذ : فلا يوجد فى الأزل حركة ، وإلا جامعتم عدمها
هذا خلف ، وقد يذكر ههنا وجوه آخر ، مآلها الى ما ذكرنا ، وإنما تختلف
العبارة فتركناها

الرابع : طريقة التطبيق وقد عرفت ، و تقريرها ههنا أن نفرض من حركة ما
الى ما لا بداية له جملة ، و حركة قبلها بمقدار متناه جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين
الجزء الأول بالأول ، والثانى بالثانى ، لا الى نهايته ، فأن كان بأزاء كل من أجزاء
الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة ، كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره .
هذا خلف ، والا وجد فى أجزاء الزائدة ما لا يوجد بأزائه من الناقصة جزء
فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية ، والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه ، والزائد
على المتناهى بالمتناهى متناه ، فتكون الزائدة أيضاً متناهية ، فيلزم تناهيهما و
خلاف المفروض ، وقد عرفت الكلام عليه فى ابطال التمسلس سؤالاً وجواباً
فلا نعيد

الخامس : طريقة التضاييف ، و تقريرها هنا : أن الحركات تتألف من أجزاء
بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ، ولنجعلها أياماً مثلاً ، فلو كانت تلك الأيام غير
متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزءاً أخيراً
فنقول : هذا الجزء فى هذه السلسلة مسبوق وليس بسابق ، وكل جزء من أجزائها
الآخر سابق ومحبوق بحسب الفرض ، فكل سابق مسبوق من غير عكس

كلى كالأخير المذكور؛ فيكون عدد المسبوق أزيد من عدد السابق بواحد؛ وأنه محال لأنهما متضايقان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد، وأن يكون بأزاء كل واحد واحد، وإنما قلنا السكون حادث لأنه لو كان قديما لامتنع زواله، واللازم باطل. أما الملازمة: فلأنه وجودى لما تقدم، وكل وجودى قديم يمتنع زواله؛ لأنه أن كان واجبا فظاهر، وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب لما سيأتى، ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما أمر أن القديم لا يستند إلى المختار بل موجبا، فإن لم يتوقف تأثيره على شرط إصلا لزم من عدمه عدم الواجب، وإن توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا، وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث؛ بل قديما ويعود الكلام فيه، ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل، فلو عدم عدم الواجب، هذا خلف. وأما بطلان اللازم: فبالاتفاق، والدليل، أما الاتفاق: فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة، وفي العناصر وحركاتها جائزة؛ فلا شئ من الأجسام يمتنع عليه الحركة. وأما الدليل: فلأن الأجسام متساوية فيصح على كل من الحيز ماصح على الآخر؛ وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه، أو تقول: الأجسام إما بسيطة ويجوز على كل جزء منه مايصح على الآخر، فيصح أن يماس يساره مايماسه يمينه وبالعكس، وما هو إلا بالحركة؛ وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة. وبالجمل: فنعم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط فكذلك الدركات، وأنه مامن جسم الا ويمكن للتأخر أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وإنكاره مكابرة

المسلك الثانى : وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسالك الأول . أنه لو وجد جسم قديم لزم اما كون قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون لا إلى بهاية، والتالى باطل بقسميه. أما الملازمة: فلأنه لا بد للجسم من كون، فإن وجد

له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الأول ، وإلا لزم القسم الثاني ؛ اذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان بالتالي : فأما القسم الأول فبمثل ما بينا به حدوث الكون ، وأما القسم الثاني فبالتطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما ؛ ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرعا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون الكون وجوديا ، فإن الكون لاشك في أنه وجودي ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والكون ؛ فإن لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما ؛ يقتضى المسبوقية بالغير ، ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالقرض ؛ اذ لا أجزاء لها الا بالوهم ، وفي الخارج هو كون واحد مستمر .

المسلك الثالث : للامام الرازي ، وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل اما متحركا أو ساكنا ، والتالي باطل بقسميه . وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير .

المسلك الرابع : له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبني على مما ذكرنا في مباحث القدم ، من أنه لا يجوز استناد القديم إلى السبب الموجب ، ونبهناك على مأخذه فتذكره .

المسلك الخامس : الأجسام فعل التفاعل المختار لما سيأتي في الصفات ؛ فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار ، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما ، بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام ، ويحتاج في تعميمها إلى نفى المجردات .

المسلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضروري لما نفاهم من الحركات وتحدد الأعراض ، ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في

الأنهيات . احتج الخصم بشبه : —

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نسلم كون المادة قديمة فإنه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الإيجاب بالذات وسببته ، ولا نعلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق المسبوق وهو الزماني ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهى العمدة . فاعلية الفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيح بلامرجح ، والكلام فى ذلك الشرط كما فى الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتحويل عليه وجهان : —

الأول . النقص بالحادث اليوى ، لا يقال إنه يمتد إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابداء الفارق لا بدفم النقص ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؟ فإن قيل : ذلك إنما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نعلم ذلك ؛ إذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد ، كل سابق منها شرط لللاحق إلى أن تنتهى إلى ما هو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا إلى الطريقة الأولى وقد أجبت عنها .

الثانى . أن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه إنما هو بمجرد

له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الأول ، وإلا لزم القسم الثاني ؛ اذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان بالتالي : فأما القسم الأول فبمثل ما بينا به حدوث المكون ، وأما القسم الثاني فبالتطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما ؛ ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون الكون وجوديا ، فإن الكون لا شك في أنه وجودي ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والكون ؛ فإن لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما يقتضى المسبوقية بالغير ، ومن سقوط قولهم الماقبية والمسبوقية في الحركة بالفرض ؛ اذ لا أجزاء لها الا بالوهم ، وفي الخارج هو كون واحد مستمر .

المسلك الثالث : للامام الرازي ، وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل اما متحركا أو ساكنا ، والتالي باطل بقسميه . وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير .

المسلك الرابع له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبني على مما ذكرنا في مباحث القدم ، من أنه لا يجوز استناد القديم إلى السبب الموجب ، ونبهناك على مأخذه فتذكره .

المسلك الخامس : الأجسام فعل التفاعل المختار لما سيأتي في الصفات ؛ فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار ، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما ، بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام ، ويحتاج في تعميمها إلى نفى المجردات .

المسلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضروري لما نفاهده من الحركات وتجدد الأعراض ، ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في

الأنهيات . احتج الخصم بشبه : —

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركيب الجسم من المادة والصورة ، ولا نسلم كون المادة قديمة فانه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الايجاب بالذات وسفبطة ، ولا نسلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الإيمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها العابق المسبوق وهو الزماني ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهى العمدة . فاعلية التفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيح بلامرجح ، والسكلام فى ذلك الشرط كما فى الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتعويل عليه وجهان : —

الأول . النقض بالحادث البيوى ، لا يقال إنه يحتند إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابداء الفارق لا يدفع النقض ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؟ فان قيل : ذلك انها يتصور فيها له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نسلم ذلك ؛ اذ قد تكون تصورات متعاقبة لا أمر مجرد ، كل سابق منها شرط لللاحق الى أن تنتهى الى ما هو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الأولى وقد أجبتنا عنها .

الثانى . أن ترجيح التفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه انها هو بمجرد

الارادة، ولا حاجة فيه الى مرجع ينضم اليه، كما تقدم تحميته في مثال طريق الهارب من السبع وقد حى العطشان .

الرابعة : صحة العالم لا أول لها، والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي، وأنه يرفع الأمان عن البدييات ، وكذلك صحة تأثير الباري فيه ، فيجب أن يحزم بامكان وجود العالم في الأزل ، وهو يبطل دلائلهم ، ثم نقول : ترك الجود زمانا غير متناه لا يهلك بالجواد المطلق . والجواب : أنه خطاي ، ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ؛ كنى الحادث بشرط كونه حادثا .

المقصد الثاني : في صحة فناء العالم ، وهو فرع الحادث ، فن قال : أنه قديم قال : لا يجوز عدمه لما تقدم ، وأما من قال : أنه حادث فقد قال : بجواز فناءه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم ، والعدم قبل كالعدم بعد ، لا تمايز بينهما ، ولا اختلاف فيهما ، فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف في ذلك أحد الا الكرامية ، فانهم مع اعترافهم بحادث الأجسام قالوا : أنها أبدية ممتنع فناؤها ، ودليلهم ما أشرنا اليه في امتناع بقاء الأعراض ، والكرامية طردوه في الأجسام ، فالتفت اليه تجده مع جوابه محضرا عندك

المقصد الثالث : الأجسام باقية خلافا للنظام ، ومن أصحابنا من ادعى فيه الضرورة . لا يقال : ليس ذلك الالبقاء في الحس ولا يصلح للتعويل عليه ؛ إذ الأعراض كذلك ، وقد قلتم بأنها لا تبقى . قلنا : لانعلم أن ذلك ليس الالبقاء في الحس ؛ بل الضرورة العقلية حاصلة ، والضروري لا يطلب مستنده ؛ بل هو ما يحزم به مجرد الفطرة . ومنهم من استدل عليه بانه لو تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة ، والتسخن والتبرد ، والتسود والتبيض ، وكل ذلك باطل بالضرورة . حجة النظام : أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الأعراض . واللازم باطل اتفاقا .

تنبيه : ذلك الدليل لما قام في الأعراض طرده النظام في الأجسام ، فقال : لعدم بقائها أيضا ، ولما كان بقاءها ضروريا التزم الكرامية أنها لا تنفى ، وفرق قوم : بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ، وأما الجواهر فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقه فيها ، فإذا أراد أن ينفى لم يخاق فيها العرض ، أو خلق فيها عرضا منافيا لبقاء .

المقصد الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ؛ إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما ، والذراع الواحد من الكرباس مثلا ذراع ؛ بل تداخل العالم كله في حيز خردلة ، وصریح العقل بأباه . وأما النظام : فقيل أنه جوزة ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه ، وأما أنه التزمه وقال به فلم يعلم ، وإن صح كان مكابرا .

المقصد الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ، فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد ، فلا يجوز كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين ، وهذا ضرورى .

وقال بعض الائمة في اثباته : لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر ، وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ، ولعل ذلك تنبيه على الضرورة بعبارات تصور المطلوب في الذهن ، فإن شيئا من ذلك ليس بأوضح من المطلوب .

تنبيه : هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ضدین ؟ كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ضدین ؟ فيه خلاف بين المتكلمين وهو لفظي تأيد الى مجرد الاصطلاح ، ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان أم لا ؟ وهو أيضا لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع أو محل ؛ فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدین ، وإن اكتفى

بالحل فهما ضدان ، والاصطلاح المشهور على الاول .
المقصد السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ اتفق المتكلمون
على منعه ، وجوزه بعض الدهرية في الأزل ، وهم بعض القائلين بأن الأجسام
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، وجوزه الصالحية فيما لا يزال .
وللعزلة تفصيل : فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان ، والبغدادية
يجوزونه في غير الألوان -

وأما المتكلمون . فمنهم من بناء على أن الأجسام متجانسة وانما تتميز
بالأعراض ، فلو خلى عنها لم يكن شيئا من الأجسام المخصوصة ؛ بل جسما
مطلقا ، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة ، وموافقة النظام في ذلك
لهم أمر ظاهر ،

ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو
ضعيف ؛ لأن الدعوى عامة وهذا لا تعميم فيه ؛ ورب عرض يخلو الجسم
عنه وعن ضده ، وأما قياس البعض على البعض وما قبل الاتصاف بها بعده
فأضعف .
احتج المجوز بوجوه . -

الأول : لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى
مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر ، وأنه ينفي الاختيار . والجواب
أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر ، والعلم دون الحياة ،
والعلم بالمنظور فيه دون النظر ؛ فما هو عذركم في صور الازام فهو عذرنا في
محل النزاع .

الثاني : مامن معلوم الا ويمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علمابه ،
والمعلومات في تقسها غير متناهية ، والحاصل للعبد متناه ، فأن انتفى عنه علوم
غير متناهية فكان يجب أن يقوم به بأزاء كل علم منتف عنه ضد له ؛ فيلزم
قيام صفات غير متناهية ، وكذا في المقدورات ونحوها ، وأنه محال . والجواب :

أن المنتفى تعلق العلم وأنه ليس بعرض ، وهذا انما يلزم من بموجب كل معلوم الى علم ، ونحن لا نقول به .

واجاب الاستاذ أبو اسحاق . بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة ، أن ضد العلوم المنتفية هو العلم الحاصل ؛ وألزم امتناع اجتماع علمين فالزمه ، وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر .

وأجاب ابن فورك : المعلومات وان كانت غير متناهية ؛ فالإنسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود مالا يتناهى مطلقا ، وانما يصح لو امتنع وجود مالا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا .

وأجاب القاضي : بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم بضد عام كالموت والنوم لجميع العلوم

الثالث : الهواء والماء خال عن اللون وضده . والجواب : منع عدم اللون ؛ بل لا يدرك لضغفه أو ألزم أن الشفيف ضد اللون لاعدمه

تنبيه : منهم من قال : قبول الاعراض معلل بالتحيز للدوران ، وقيل للدوران كل مع الآخر فليس اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، والحق التوقف

المقصد السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت في ملاء أو خلاء ان جاز خلافا للهند لوجوه :

الأول : لو وجد بعد غير متناه ، فلنا أن نفرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهما يوازيه ، ثم يميل من الموازاة مائلا إلى جهته فيسامته ضرورة ، والمساممة حادثة ، فلها أول وهي بنقطة ؛ فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقط المساممة ، وأنه محال ؛ إذ ما من نقطة نفرض إلا والمساممة مع ما قبلها قبل المساممة معها ؛ لأن المساممة انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين ، وأنها تقبل القسمة الى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المساممة مع النقطة الفوقانية

فيه فثمة جسم مانع؛ لجواز أن يكون ذلك لالوجود المانع؛ بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مدايد فيه

الرابع : الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا . والجواب : أن الكلية لا تقتضى الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهى المقصد الثامن : قال الحكماء . لا عالم غير هذا العالم ، أعنى ما يحيط به سطح محدود الجهات لثلاثة أوجه

الاول : لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد ، والمحدد فى جهة منه ؛ فتكون الجهة قد تحددت قبله لابه ، هذا خلف . والجواب : ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد ، وأما تحدد جميع الجهات به فلا ، ولم لا يجوز أن يكن ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لابهذا المحدد ؟ فان حصر الجهات فى هاتين لم يقم عليه دليل .

الثانى : لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كرتين أولا . والجواب : لانسلم ذلك لجواز أن يملأها مائىء ، ولو أردنا ذكر مستند للنعم تبرما ، قلنا . قد يكونان تدويرين فى ثخن . كرة ، وربما تتضمن الوفا من الكرات كل واحدة أعظم من المحدد بما فيها ولا استبعاد ؛ فانهم قالوا : تدوير المريح أعظم من ممثل الشمس بما فيها ، واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيها هو أعظم منه ؟ ومن أين لكم أنه ليس فى جوف تدوير المريح عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا أو مخالفة له .

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياء طبيعية ، فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان . والجواب : منع تساوى عناصرهما وكائنا هما صورة . ولئن سلمنا فلا نسلم تماثلهما حقيقة . وان سلمنا فلم لا يجوز أن يكون وجوده فى أحدهما غير طبيعى ؟

المُرصد الثالث: في النفس . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في النفوس الغلجية وهي مجردة ؛ لأن حركات الأفلاك

إرادية ؛ فلها نفوس مجردة .

أما الأول: فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية ، والأولان باطلان ،
أما كونها طبيعية . فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ؛ فلو كان
ذلك مقتضى الطبيعة لكان الشيء الواحد مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وأنه
محال . وأما كونها قسرية ، فلما تقدم أن القسر إنما يكون على خلاف الطبع
وذلك أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك ، وههنا لا طبع فلا قسر ، وأيضاً فلو
كان بالقسر لكان على موافقة القاصر فوجب تشابه حركاتها

وأما الثاني : فلأن إرادتها ليست عن تخيل محض والا امتنع دوامها
على نظام واحد دهر الداهرين لا يختلف ولا يتغير ، فهي اذا ناشئة عن تعقل
كلى ، ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتى في النفوس الانسانية برهانه . والاعتراض :
لأنسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع ،
لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة ، سلمناه .. لكن لأنسلم أنها ليست
قسرية ، قولا القسر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما فى دليله ، سلمناه ..
لكن لأنسلم أن التخيل لا ينتظم ، ولم لا يجوز أن يكون تخيله خلاف تخيلنا ؟
سلمناه .. لكن لأنسلم أن محل التعقل مجرد وسنكلم عليه تقريران :

الأول : لها مع القوة العقلية قوى جسمانية هي مبدأ الحركات الجزئية ؛ فإن
التعقل الكلى لا يصلح لذلك ؛ فإن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء ؛ فلا يصلح مبدأ
لتخصيص البعض دون البعض

الثانى : ليس للأفلاك حس ولا شهوة ولا غضب ؛ لأن الاحتياج إليها

يُجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها لا نقبل ذلك ، والمقدمات كلها ممنوعة

المقصد الثاني : في أن النفوس الانسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسما ، وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، هذا مذهب الفلاسفة ، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب ، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجرّدات على الإطلاق احتجوا بوجوه : -

الاول : أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، أما الاول فلا أنها تعقل حقيقة ما ، فان كانت بسيطة فذاك وإلا كانت مركبة من البسائط ، وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه ، وأما الثاني فلا أن محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا لكان منقسما ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ؛ لأن الحال في أحد جزأيه غير الحال في الآخر وأنه ينافي البساطة . أجيب عنه بأنه مبنى على أن النفس محل المعقول وهو ممنوع ، فان العلم مجرد تعلق ، وان سلم .. فحل بصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجوه ؛ فقد لا تكون بسيطة ، وان سلم .. فلان سلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ، وان سلم .. فلان سلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح ، وان سلم أنه منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل ، وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته الثاني : أنها تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر . والجواب ما تقدم .

الثالث : أنها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة ، أما الاول فظاهر ، وأما الثاني فلا أن الحال في ذي الوضع يختص بمقدار ووضع فلا يكون مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع ، بل لا يكون مطابقا إلا لما له ذلك المقدار والوضع . والجواب : يعرف مما مر ، ويرد ههنا مع عدم مطابقته لكثيرين ؛ إذ قد يخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر

الرابع : أنها تعقل الضدين ، فلو كان جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد

والبياض مثلا في جسم واحد وأنه محال . والجواب : أن صورتى الضدين لا تضاد بينهما ؛ لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية ، ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ، وإن سلمنا . فلم لا يجوز أن يقوم كل بجزء من الجسم ؟

الخامس : لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله دائما أو لم يعقله دائما ، والتالى باطل ، أما الملازمة فلأن تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصل دائما وإلا احتاج إلى حصول صورة أخرى منه وأنه محال ؛ لأنه يقتضى اجتماع المثليين فلا يحصل ، وأما بطلان التالى فبالوجدان ؛ إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرهما إلا ونعقله تارة ونغفل عنه أخرى . والجواب : منع الملازمة لجواز أن لا يكفى حضوره ولا يحتاج إلى حصول صورة أخرى بل بتوقف على شرط غير ذلك ، سلمناه .. لكن لانسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثليين ، وإنما يلزم ذلك ان لو عمائل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع

خاتمة : فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة ، وهى نصبة
الأول : لابن الراوندى : أنه جزء لا يتجزى فى القلب لدليل عدم الانقسام
مع نفى المجردات

الثانى : للنظام : أنه أجزاء لطيفة سارية فى البدن باقية من أول العمر
إلى آخره لا يتطرق إليها تخلل وتبدل ؛ إنما المتخلل والمتبدل فضل ينضم إليه
وينفصل عنه ؛ إذ كل أحد يعلم أنه باق

الثالث : انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب

الرابع : أنه ثلاث قوى ، أحدها فى القلب وهى الحيوانية ، والثانية فى الكبد
وهى النباتية ، والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية

الخامس : أنه الهيكل المخصوص

السادس : أنه الأخلط المعتدلة كما وكيفا

السابع : أنه اعتدال المزاج النوعى

الثامن : أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسع : أنه الهواء، إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة

واعلم أن شيئاً من ذلك لم يقيم عليه دليل، وما ذكره لا يصلح للتمويل

المقصد الثالث : في أن النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون، إذ لا قديم

عندهم إلا الله وصفاته، لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله؟

فقال بعضهم : تحدث معه لقوله تعالى — بعد تعداد أطوار البدن — ثم أنشأناه

خلقاً آخر . والمراد بإفاضة النفس، وقال بعضهم : بل قبله لقوله عليه الصلاة

والسلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام، وغاية هذه الأدلة الظن

أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به، وانما يلزم

حدوث تعلقها لاحداث ذاتها، وأما الحديث فلا أنه خبر واحد فتعارضه

الآية وهى مقطوعة المأتن مظلونة الدلالة، والحديث بالعكس، هذا والحكماء قد

اختلفوا في حدوثها، فقال به أرسطو ومن تبعه، ومنعه من قبله وقالوا بتقديمها

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن متميزة أو لا،

فان كانت متميزة فتميزها إما بذواتها، أو لا بذواتها، فان كان بذواتها فتكون كل

نفس نوا منحصر في الشخص، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل،

إذ لو لم نقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد نفسان متماثلان، وان كان لا بذواتها

كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم . ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن

بيدن آخر ويلزم التناسخ، وسنبطله . وان لم تكن متميزة فبعد التعلق ان

بقيت كما كانت كانت نفس زيد هى بعينها نفس عمرو، فيلزم أن يشتركا في صفات

النفس من العلم والقدرة واللذة والألم، وان لم يبق كما كانت لم التجزى والاقسام،

ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار . وأيضا فقد عذمت تلك الهوية وحصلت

هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب احتج الخصم بوجوه :

الأول : ان كل حادث له مادة . قلنا : أعم من مادة يحمل فيها أو يتعلق بها

الثاني : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية . والجواب : المنع

الثالث : يلزم عدم تنامي الأبدان . والجواب : شرط امتناعه الترتب كما مر

تنبيه : قال أرسطو : كل حادث لا بد له من شرط حادث ؛ دفعا للدور والتسلسل ،

فلحدوث النفس شرط وهو حدوث البدن ؛ فإذا حدث البدن فاض عليه نفس

من المبدأ الفيض ضرورة عموم الفيض ووجود التقابل المستعد . وبه أبطل

التناسخ . فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى لما

ذكرنا من حصول العلة بشرطها كلاكه فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل

بالضرورة ، فإن كل أحد يجد أن نفسه واحدة .

واعلم أن هذا دور صريح ، فإنه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ وإبطاله ، ثم

بين بطلان التناسخ بحدوث النفس ، وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر

مثل ما يقال في إبطال التناسخ : أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر ، وأن

استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس ؛ إذ قد

يتفق وباء أو جائحة أو قتل عام يهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة أنه لم

يحدث في ذلك الزمان ، بخلاف العادة ، ذلك المبلغ من الأبدان وليس شيء منها

يصلح للتمويل ، وعلى أصل الدليل اعتراضات تعرفها إن كان ما مهدنا لك من

الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب .

المقصد الرابع : تعلق النفس بالبدن ، تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالها

ولذاتها عليه ، وأولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء

ولطيفه ، وتغلبه قوة بها تسرى الى جميع البدان فتفيد كل عضو قوة بها يتم

نفعه من القوى التي فصلهاها فيما قبل ، وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ،

ولاحاجة الى اثبات القوى .

المصد الرابع : فى العقل . وفى مقاصد

المقصد الأول : فى اثباته : قال الحكماء : أول ما خلق الله تعالى العقل كما

ورد نص الحديث ، واحتجوا بوجهين : -

الأول : الله تعالى واحد ، فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك جسما ، لتركبه ولتقدم الهوى والصورة عليه ضرورة ، ولا أحد جزأيه ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر ، ولا عرضا ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ، ولا نفسا ؛ إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم ؛ فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ، فتمين أن يكون هو العقل .

تلخيصه : أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير . وغير العقل ليس كذلك ؛ لانقضاء القيد الأول فى الجسم ، والثانى فى الهوى والصورة والعرض ، والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم . لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته ، وإلا لأوجد جزئيه ؛ فيكون مصدر الاثنين ، ولا جسما آخر ؛ إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع بالقياس اليه بالتجربة ، فلا أفاض الصورة على الهوى لكان للهوى اليه وضع قبل الصورة وأنه محال ، ولا نقضا لتوقف تأثيرها عليه ، ولا أحد جزئيه وإلا لكان علة للآخر ، وقد أبطلناه ؛ لعدم استقلاله بالوجود ، ولا عرضا ؛ لتأخره عنه فهو العقل .

الاعتراض : بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

أما على الأول : فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم ؟ بأن يصدر أحد جزئيه ، وبواسطته يصدر الآخر . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون نفسا ؟ ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقا . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى ؟ ودليلهم على عدم زيادة الصفات منبطله .

وأما على الثاني : فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسماً ؟ قوله : إنما يؤثر فيما له وضع بالنسبة إليه ، ممنوع ، والاستقراء لا يفيد العموم . سلناه ... لكن قد يكون الموجد نفساً توجده أولاً ثم تتعلق به ، سلناه .. لكن قد يكون هو الواجب كما مر .

المقصد الثاني : في ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : إذا ثبت أن المصادر الأولى عقل فله اعتبارات ثلاثة : وجوده في نفسه ، ووجوبه بالغير ، وإمكانه لذاته ، فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده عقل ، وباعتبار وجوبه بالغير نفس ، وباعتبار إمكانه جسم ، إسناداً للأشرف إلى الجهة الأشرف ، والأخس إلى الأخس ، فإنه أحرى وأخلق ، وكذلك من الثاني عقل ونفس وفلك إلى العاشر ، ويسمى العقل الفعال المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها الاعتراض : هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر ، والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فيبطل أصل دليلكم ، وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية . وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي ، وإسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة إلى جهة واحدة مشكل ، وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها إلى العقل الفعال . وبالجمل فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي .

المقصد الثالث : في أحكام العقول . وهي سبعة :

الأول : أنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعي مادة .

الثاني : ليست كائنة ولا فاسدة ؛ إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورية ولبعضها

صورة أخرى ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل .

الثالث : نوع كل عقل منحصر في شخصه ؛ إذ تشخصه بما هيته ، والا لكان

بالمادة ، وما يكتنفها كما تقدم.

الرابع : ذاتها جامعة لكتالاتها ، أى ما يمكن لها فهو حاصل ، وما ليس حاصلًا لها فهو غير ممكن ، لما علمت أن الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية مرمدية ، فلا يتصور إلا فى مادى هو تحت الزمان :

الخامس : أنها عاقلة لذواتها ؛ إذ التعقل حضور الماهية المجردة عند الشئ ، ولا شك أن ماهيتها حاضرة لذواتها ؛ فان حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة ، وفيه نظر . لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس .

السادس : أنها تعقل السكليات ، وكذا كل مجرد ؛ إذ كل مجرد يمكن أن يعقل . وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ؛ إذ لا تضاد فى التعقلات ؛ فيمكن أن يقارنه الماهية المجردة للغير فى العقل ، فيمكن أيضا . أن يقارنها مطلقا ؛ إذ كونها فى العقل ليس شرطا للمقارنة ، لأنه لو كان شرطا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل ، ويلزم الدور ، وإذا جاز مقارنة المجردة أياها أمكن تعقلها له ، وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل . فاذا هو عاقل لكل ما يغيره بالفعل وهو المطلوب . الجواب : لاندلم ان كل مجرد يمكن تعقله ، كالبارى وحقيقة العقول والنفوس . وان سلمنا .. فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير ، وما الدليل عليه ؟ والوجدان لا يعمم ؛ كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله : وان سلم .. فلا نسلم أنه يقتضى مقارنة الماهية المجردة للعقل ، وإنما يصح لو كان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل ؛ وقد تكلمنا فيه . وان سلمنا .. فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة جواز مقارنته للغير مطلقا . قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل . قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان مثلين وهو ممنوع ؛ فان حصول الشئيين فى ثلاث مخالف لحصول أحدهما فى الآخر . وإن سلم .. فلا يلزم امكان تعقله ؛

وإنما يلزم هذا لو كان هو قابلا للتعقل ، لا يقال : التعقل نفس هذا المقارنة ؛ لأنها تمنعه ؛ لجواز أن يكون أمرا مغايرا مشروطا بها .

السابع : أنها لا تعقل الجزئيات ؛ لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية . ولأنها تتغير ، والاعتراض عليه مستعرفه في بحث صفت الباري في مسألة العلم .
خاتمة : في الجن والشياطين : وهي عند المميز أجسام تتشكل بأى شكل شاءت . ومنعه الفلاسفة ؛ لأنها إما أن تكون لطيفة أولا ، وكلاهما باطل .

أما الأول : فلا أنه يلزم أن لا تقدر على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة وهو خلاف ما تعتقدونه ،

وأما الثاني : فلا أنه يوجب أن ترى ، ولو جوزنا أجساما كشيئة لا تراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا تراها ، وبوقات وطبول لا نسمعها وهو منسطة . والجواب : أن لعقبا بمعنى الشفافية ، فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف على الأفعال الشاقة ولا يفعل بسرعة ومع ذلك فلا تراها . وبالجملة : فإن أردتم باللطافة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها ، وإن أردتم سرعة الأفعال والانقسام إلى أجزاء ورقة القوام ؛ فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء . كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها قوة عظيمة ؟ فإن القوة لا تتعلق بالقوام . ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر ؟ وترى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند إلى غلظ القوام ؟ وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلاف ليس بحسب اختلاف القوام كما في الأسد مع الحمار ؟ قال قوم : هي النفوس الأرضية وهي مختلفة : فمنها الملائكة الأرضية ، ومنها الجن ، ومنها الشياطين وغير ذلك ، فهذه جنود لربك لا يعلمها إلا هو . وقال قوم : هي النفوس الساطقة المفارقة ؛ فالخير يتعلق بالخير وتعاونها على الخير وهي الجن ، والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور .

الموقف الخامس

في الالهيات وفيه سبعة مرصد
المرصد الأول : في الذات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصانع . وفيه مسالك .

المسلك الأول للمتكلمين : قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بحدوثه ، فهذه وجوه أربعة :—
الأول الاستدلال بحدوث الجواهر : وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثاني بإمكانها : وهو أن العالم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

الثالث بحدوث الاعراض : مثل ما نشاهد من انقلاب النطقة علة ، ثم مضغه ، ثم لحما ودما ، إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع بإمكان الاعراض : وهو أن الاجسام متائلة ، فاختصاص كل بماله من الصفات جائز ، فلا بد في التخصيص من مخصص له . ثم بعد هذه الوجوه نقول :
مدير العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ، ويعود الكلام فيه ، ويلزم إما الدور أو التسلسل ، وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته ، والأول بقسميه باطل لما مر ، فتعين الثاني وهو المطلوب .

المسلك الثاني للحكماء : وهو أن موجودا ، فان كان واجبا فذاك ، وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب ، وإلا لزم الدور أو التسلسل . وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى .

المسلك الثالث لبعض المتأخرين : جميع الممكنات من حيث هو جسيم ممكن ؛ لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره ، فله علة ، وهي لا تكون نفس ذلك المجموع ؛

إذ العلة متقدمة على المعلول ، ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ، ولا تكون جزأه ؛
إذ علة الكل علة لكل جزء ، فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه ولعلله ،
فإذا هو أمر خارج عنه ، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته ، وهو
المطلوب . واعترض عليه بوجوه :

الاول : المجموع يشعر بالتناهي ، فاثباته به مصادرة على المطلوب . والجواب :
أن المراد به هو الممكنات ؛ بحيث لا يخرج عنها شيء منها . وذلك متصور في
غير المتناهي .

الثاني : إن أردت بالمجموع كل واحد ، فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير
النهاية ، وإن أردت به الكل المجموعي ؛ فلا نعلم أنه موجود ؛ إذ ليس ثمة هيئة
اجتماعية . والجواب : إنا نريد الكل من حيث هو كل ، ولا حاجة الى اعتبار
الهيئة الاجتماعية ؛ كما في مجموع العشرة

لثالث : إن أردت بالعلة التامة ، فلم لا يجوز أن تكون نفسه ؟ قولك : العلة
متقدمة . قلنا : لانسلم ذلك في التامة ، فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر
اليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل ؛ كما أن كل واحد من الاجزاء متقدم
على الماهية ، ومجموعها هو نفس الماهية ، وإن أردت بها التفاعل فلم لا يجوز أن
يكون جزأه ؟ قولك : لانه علة لكل جزء . قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون
بعض الاجزاء بلا علة أو بعلة أخرى ؟ . والجواب : أن المراد التفاعل المستقل
بالتفاعلية ، وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل ، وإلا
وقع بعض اجزائه بفاعل آخر ، فاذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية ، فلم
يكن فاعلا مستقلا . فإن قيل : هذا منقوض بالركب من الواجب
والممكن . وأيضا : لو كان فاعل الكل ' فاعلا لكل جزء ؛ لازم في مركب
في اجزائه ترتيب زمني ؛ إما تقدم المعلول على علته ، أو تخلف المعلول عن علته .
قلت : الجواب عن الأول : انا قبيدناه بما كل جزء منه ممكن ، فاندفع النقص .

وعن الثانى : ان التخلف عن العلة الفاعلية لا يمتنع . كيف والمراد ان علتة لا تكون خارجة عن علة الكل ؟ وبذلك يتم مقصودنا ، ولا يلزم ما ذكرتم ؛ إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل ؛ بحيث يكون الكل علة الكل .

المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه : ان الموجودات لو كانت بأمرها ممكنة ؛ لاحتاج الكل إلى موجود مستقل ، يكون ارتفاع الكل مرة - بالا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا - متممًا بالنظر إلى وجوده ؛ إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود ، والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان متممًا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع ؛ فيكون واجبا . وهو المطلوب المسلك الخامس وهو قريب مما قبله : لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ، فيلزم الا يوجد موجود . أما الأول : فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون متممًا لبالذات ولا بالغير ، وأما الثانى : فلأن ما لم يجب إيجابًا بالذات وإما بالغير لا يوجد ؛ كما تقدم

وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة ، حاصلها عائد إلى أمر واحد ، وهو : أن يوجد ههنا فى كل مسألة تراد مذهبان متقابلان ، فيرد ديبينهما ترديدا مانعا من الخلو ، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ، فيلزم نفي القدر المشترك . وحلها اجمالا : هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين ، أو فى دليلهما إن أمكن ، إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ، ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما ، ولنذكر منها عدة :-

الأولى : لو كان الواجب موجودا ؛ لكان وجوده إما نفس ماهيته ، أو زائدا عليها ، والأول باطل ، لأن الوجود مشترك ؛ كما مر ، والماهية غير مشتركة ، والثانى باطل ؛ وإلا كان وجوده معلول ماهيته ؛ فتمتقدم عليه بالوجود . والجواب : وجوده نفسه ، وتمنع الاشتراك ؛ بل المشترك الوجود بمعنى الكون فى الاعيان ، وأما لما صدق عليه الوجود فلا ، كالماهية والتشخيص . أو وجوده غيره ، وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم

الثانية : لو كان موجودا لكان اما مختارا أو موجبا ، والأول باطل ، لأن العالم قديم بدليله ، والتقديم لا يستند إلى المختار ، والثاني باطل ، وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل . والجواب : لا نسلم ان العالم قديم ، وقد مر ضعف دلائله الثالثة : لو كان موجودا لكان إما طالما بالجزئيات أولا ، والأول باطل ، وإلا لزم التغيير فيه ؛ لتغير المعلوم فلا يكون واجبا ، والثاني باطل ، لانا نعلم أن هذه الافعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم . والجواب : نختار أنه عالم بالجزئيات ، والتغير في الاضافات لافى الذات ، وأنه جائز كما سيأتى .

ولنتصر على هذا التقدير فإن هذا منشأ للشبهات التى طولبها الكتب وعدى ذلك تبجرا فى العلوم ، وعليك بعد الاهتداء اليه أن توقر من أمانته الاباعر !! خاتمة : لما ثبت أن الصانع تعالى واجب ، فقد ثبت أنه أزلى أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها . والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل اثبات ذلك ؛ وعنه غنى ، فلا نطول به الكتاب

المقصد الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الدوات ؛ فهو منزّه عن المثل والند تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الدوات وانما تمتاز عن سائر الدوات بأحوال أربعة : الوجوب والحياة والعالم التام والقدرة التامة وعند أبى هاشم يمتاز بحالة خامسة ، هى الموجبة لهذه الأربعة ؛ نسميها بالالهية لنا : لو شاركه غيره فى الذات ؛ خالفه بالتعين ضرورة الاثنية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ؛ فيلزم التركيب ، وهو يناقى الوجوب الذاتى ؛ كما تقدم . احتجوا : على كون الذات مشتركة ؛ بما مر فى الوجود من الوجوه . وتقريرها هنا : أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . وأيضا . فنحن نحرز به مع التردد فى الخصوصيات . والجواب : ان المشترك مفهوم الذات ؛ وأنه عارض للدوات المخصوصة ، وهذا الغلط منشأ عدم التفرق بين مفهوم

الموضوع ، الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم ؛ الذى يسمى ذات الموضوع . وهذه منشأ لكثير من الشبه ، فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شيعان ؛ انجملت عليك ؛ وقدرت أن تغالط ؛ وأمنت أن تغالط

منها قولهم : الوجود مشترك ؛ إذ نجزم به وتردد فى الخصوصيات . فنقول : المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود . والنزاع فيه

ومنها قولهم : الوجود زائد ؛ إذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس . قلنا : فيه ما تقدم

ومنها : الوحدة عدمية ؛ والاتسلسل . قلنا : مفهوم الوحدة ؛ ولا يلزم فيما صدق عليه ؛ فإنه مختلف

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا ؛ وأمثال ذلك أكثر من أن نحصى

تنبيه : نقل عن الحكماء أنهم قالوا : ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات ؛ ويمتاز عن غيره بقيد سلبى ؛ وهو عدم عروضه للغير ، فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ، ووجوده ليس كذلك . وهذا بطلانه ظاهر ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم ؛ بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه ؛ فأنهما قالا : الوجود المشترك الذى هو الكون فى الأعيان - زائد على ماهيته تعالى بالضرورة ، وأنما هو مقارن لوجود خاص ؛ هو المبحث

المقصد الثالث : فى ان وجوده نفس ماهيته أو زائد ، وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف . وقد تقدم فى الأمور العامة ما فيه كفاية

المرصد الثانى فى تنزيهه : وهى الصفات السلبية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : أنه تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان . وخالف فيه المشبهة

وخصصوه بجهة الفوق. ثم اختلفوا. فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها، وهو مماس للصنحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، وعليه اليهود، حتى قالوا. العرش يثبط من تحته اطيح الرجل الجديد، وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة اصابع. وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي: ان المخلصين يمانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال: محاذ للعرش غير مماس له فقيل: بمسافة متناهية. وقيل غير متناهية

ومنهم من قال: ليس ككون الأجسام في الجهة. لنا وجوه :-
الاول: لو كان في مكان لزم قدم المكان، وقد برهنا أن لاقديم سوى الله تعالى، وعليه الاتفاق

الثاني: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغن عن المتمكن
الثالث: لو كان في مكان فاما في بعض الاحياز أو في جميعها، وكلاهما باطل
أما الاول فلتساوى الاحياز ونسبته اليها، فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا مرجح، أو يلزم الاحتياج في تميزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثاني. فلا أنه يلزم تداخل المتحيزين وأنه محال بالضرورة. وأيضا: فيلزم مخالطته لتأذورات العالم. تعالى عن ذلك علواً كبيراً

الرابع: لو كان جوهرًا فاما ألا ينقسم أو ينقسم. وكلاهما باطل. أما الاول فلا أنه يكون جزءاً لا يتجزأ، وهو أحقر الاشياء، تعالى عن ذلك. وأما الثاني فلا أنه يكون جسماً وكل جسم مركب، وقد مر أنه ينافي الوجود الذاتي وأيضاً فقد بينا أن كل جسم محدث، فيلزم حدوث الواجب

وربما يقال. لو كان جسماً لقام بكل جزء علم وقدرة، فيلزم تعدد الالهة. وهذا المستدل يلتزم أن الانسان الواحد علماء قادرون أحياء

وربما يقال. لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات، فيلزم اما قدم

الاجسام أو حدوثه ، وهو بناء على تماثل الاجسام
وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز، ولا بد من أن يخالفها
بغيره فيلزم التركيب . وقد علمت ما فيه احتج الخصم بوجوده :
الأول : ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز، أو حال فيه
والجواب : منع الضرورة ، وإنما ذلك حكم الوهم ، وإنه غير مقبول ، وربما يستعان
فى تصويره بالإنسان السكى ، وعلمنا به .

الثانى : كل موجودين فاما أن يتصلا أو ينفصلا، فهو ان كان متصلا بالعالم
فمتحيز، وإن كان منفصلا عنه فكذلك والجواب : منع الحصر وهو من الطراز الأول
الثالث : إنه اما داخل العالم أو خارج العالم، أو لاداخله ولا خارجه، والثالث
خروج عن المعقول، والأولان فيهما المطلوب والجواب . أنه لاداخل ولا خارج
الرابع . الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو
المتحيز بالذات ، والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا
بذاته . والجواب . منع التفسيرين وقد يقال فى تقريره .

أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته، ومعنى القيام للتحيز تبعا .
الخامس . الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث
نحو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك والملك صفا صفا .
فان استكبروا فالذين عند ربك . اليه يصعد الكلم الطيب . تخرج الملائكة
والروح إليه . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . أأمنتم من
فى السماء أن يخسف بكم الأرض . ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى .)
وحديث النزول . وقوله عليه السلام للجارية الخرساء . ابن الله فأشارت الى السماء
فقرر ، فالحؤال والتقرير يشعران بالجهة . والجواب . أنها ظواهر ظنية لا تعارض
اليقينات ، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن ؛ فتؤول الظواهر
إما اجمالا وينفوض تفصيلها الى الله ؛ كما هو رأى من يقف على الآلهة ؛ وعليه

أكثر السلف كما روى عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة. وأما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول: الاستواء الاستيلاء نحو. قد استوى عمرو على العراق. والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام، كما يقال: فلان قريب من الملك، وجاء ربك أى أمره. واليه يصعد الكلم الطيب أى يرتضيه. فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال. ومن فى السماء أى حكمه أو سلطانه، أو ملك موكل بالمذاب. وعليه فقس

المقصد الثانى :- فى أنه تعالى ليس بجسم، وذهب بعض الجبال الى أنه جسم فالكرامية: قالوا هو جسم أى موجود، وقوم قالوا: هو جسم أى قائم بنفسه، فلانزاع معهم الا فى التسمية، ومأخذها التوقيف ولا توقيف، والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة، فقل من لحم ودم كقائل ابن سليمان، وقيل نور يتلأأ كالديكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنهم من يقول: انه على صورة انسان، فقل شاب أمرد جعد ققط، وقيل شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن قول المبطلين

والمعتمد فى بطلانه: أنه لو كان جسما لكان متحيزا، واللازم قد ابطالناه، وأيضا يلزم تركبه وحدوثه. وأيضا: فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمعا الضدان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح. أو الاحتياج. وأيضا فيكون متناهيا، فيتخصص بمقدار وشكل، واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص، ويلزم الحاجة، وحججهم ما تقدم. والجواب الجواب

المقصد الثالث :- أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا أما الجوهر: أما عند المتكلم فلا نه المتحيز وقد ابطالناه. وأما عند الحكيم فلا نه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع، وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته. وأما العرض: فلا احتياجه إلى محله

المقصد الرابع : أنه تعالى ليس في زمان . هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً. أما عند الحكماء : فلأن الزمان مقدار حركة المحدد فلا يتصور فيما لا يتعلق له بالحركة والجهة. وأما عندنا : فلأنه متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في اقديم ، فأى تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه : يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى أو الذاتى؛ فتقدم البارى سبحانه عليه ليس تقدما زمانيا، وان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين ، ولا التقدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان ، وأنه يبسط العذر في ورود ماورد من الكلام الازلي، بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلية. وههنا أمرار آخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك

المقصد الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ، لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا، وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره، لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، وأنه ينفي الوجوب ، وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه ، وإلا احتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل . وأيضا : فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى أجزائه، وإلا كان أحقر الاشياء ، وأيضا . فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول، والاجسام متساوية في القبول، وانما التخصيص للفاعل المختار؛ فلا يمكن الجزم بعدم حوله في البقعة والنواة، وأنه ضرورى البطلان، والخمسم معترف به. وربما يحتج عليه بان معنى حوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل ؛ فيلزم كونه متحيزا وفي جهة، وقد ابطالناه، وقد عرفت ضعفه ، كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى ؟

تنبيه : كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره، لان الانتقال لا يتصور على الصفات، وانما هو من خواص الدوات لا مطلقا ، بل الاجسام

واعلم أن المخالف في هذين الاصلين طوائف:-

الأولى النصارى : وضبط مذهبهم . أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله

بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما بدنه أو بنفسه ، وإما الايقولوا بشيء من ذلك . وحينئذ : فلما أن يقولوا . اعطاه الله قدرة على الخلق ، أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا ، كما سمي إبراهيم خليلا ، فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ؛ فالسنة الأولى باطلة لما بينا ، والسابع لما سنبينه أن لا مؤثر إلا الله . وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب ا

الثانية : النصيرية والاسحاقية من الشيعة قالوا : ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ، ففي طرف الشر كالشياطين ، وفي طرف الخير كالملائكة ، فلا يتمتع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين ، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم ؛ وهو العترة الطاهرة ؛ وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأنعة ، ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على أئمتهم

الثالثة : بعض المتصوفة : وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد . والضبط ما ذكرناه في قول النصارى . ورأيت من ينكره ويقول . إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ، ونحن لا نقول بها . وهذا العذر أشد من الجزم

المقصد السادس : في أنه تعالى يتمتع أنه يقوم بذاته حادث ، ولا بد أولا من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات على شيء واحد فنقول :- الحادث . الموجود بعد العدم ، وأما ما لا وجود له وتجدد . ويقال له متجدد ، ولا يقال له حادث ، فثلاثة :-

الأول الاحوال : ولم يجوز تجددها إلا أبو الحسين فانه قال يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات . الثاني الاضافات : ويجوز تجددها اتفاقا . الثالث السلوب : فمأنسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده ، وإلجاز . إذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث ؛ فمنه الجمهور . وقال المجوس كل حادث قائم به . والكرامية . بل كل حادث يحتاج إليه في الابداد .

فَقِيلَ هُوَ الْإِرَادَةُ، وَقِيلَ كَر. وَاتَّفَقُوا أَنَّهُ يُسَمَّى حَادِثًا، وَمَا لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ مُحَدَّثًا
فَرَقًا بَيْنَهُمَا. لَنَا وَجُوهٌ ثَلَاثَةٌ:—

الْأَوَّلُ : لَوْ جَازَ قِيَامُ الْحَادِثِ لَجَازَ أَزْلًا، وَالْإِلَازِمُ بَاطِلٌ . أَمَّا الْمُلَازِمَةُ فَلَأَنَّ
الْقَابِلِيَّةَ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ ؛ وَإِلَّا لَزِمَ الْإِنْقِلَابُ مِنَ الْإِمْتِنَاعِ الدَّائِي إِلَى الْإِمْكَانِ
الدَّائِي . وَأَيْضًا : فَتَكُونُ الْقَابِلِيَّةُ طَارِئَةً عَلَى الذَّاتِ ؛ فَتَكُونُ صِفَةً زَائِدَةً وَيَلْزِمُ
التَّسَاسُلُ، وَإِذَا كَانَتْ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ امْتَنَعَ انْفِكَاكَهَا عَنْهَا فَتَدُومُ بِدَوَامِهَا وَالذَّاتُ
أَزَلِيَّةٌ، فَكَذَا الْقَابِلِيَّةُ وَهِيَ تَقْتَضِي جَوَازَ اتِّصَافِ الذَّاتِ بِهِ أَزْلًا؛ إِذْ لَا مَعْنَى لِلْقَابِلِيَّةِ
الْأَجَوَازَ الْإِتِّصَافَ بِهِ . وَأَمَّا بَطْلَانُ الْإِلَازِمِ فَلَأَنَّ الْقَابِلِيَّةَ نَسْبَةٌ تَقْتَضِي قَابِلًا
وَمُقَبُولًا. وَصَحَّتْهَا أَزْلًا تَسْتَلْزِمُ صِحَّةَ الطَّرْفَيْنِ أَزْلًا. فَيَلْزِمُ صِحَّةَ وَجُودِ الْحَادِثِ
أَزْلًا هَذَا خَلْفَ . الثَّانِي : صِفَاتُهُ تَعَالَى صِفَاتِ كَمَالٍ، يَخْلُوهُ عَنْهَا تَقَعُ .

الثَّالِثُ : أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَتَأَثَّرُ عَنْ غَيْرِهِ. وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ:

عَنِ الْأَوَّلِ. بَيَّنَّ الْإِلَازِمُ أَزَلِيَّةَ الصِّحَّةِ وَالْحَالِ صِحَّةَ الْإِزَلِيَّةِ. فَأَيْنَ أَحَدُهُمَا مِنَ
الْآخَرِ ، إِذْ لَوْ لَزِمَ لَزِمَ فِي وَجُودِ الْعَالَمِ وَإِجْبَادِهِ . لَا يَقَالُ : الْقَابِلِيَّةُ ذَاتِيَّةٌ دُونَ
التَّوَالِفِيَّةِ؛ لِأَنَّا نَقُولُ : الْكَلَامُ فِي قَابِلِيَّةِ الْفِعْلِ

وَعَنِ الثَّانِي : لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ثَمَّةُ صِفَاتِ كَمَالٍ مُتِلَاحِقَةٌ لَا يُمْكِنُ بَقَاؤُهَا،
وَكُلٌّ لَاحِقٌ مِنْهَا مَشْرُوطٌ بِالسَّابِقِ، فَلَا يَنْتَقِلُ عَنِ الْكَمَالِ الْمُمْكِنِ لَهُ إِلَّا إِلَى كَمَالٍ
آخَرَ وَلَا يَلْزِمُ الْخُلُوعُ؟ وَأَمَّا الْخُلُوعُ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا ، فَمَا لَا مَتْنَاعَ بَقَاؤُهُ، وَلَا نَسْلَمَ
امْتِنَاعَ الْخُلُوعِ عَنْ مِثْلِهِ، وَإِمَّا لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَخْلُ عَنْهُ لَمْ يُمْكِنَ حَصُولُ غَيْرِهِ؛ فَيَلْزِمُ فَقْدُ
كَمَالَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، فَكَانَ فَقْدُهُ لَتَحْصِيلِ كَمَالَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ هُوَ الْكَمَالُ بِالْحَقِيقَةِ.
وَعَنِ الثَّالِثِ : وَهُوَ أَنَّكَ إِنْ أَرَدْتَ بِتَأَثُّرِهِ عَنْ غَيْرِهِ حَصُولَ الصِّفَةِ لَهُ بَعْدَ
إِنْ لَمْ يَكُنْ فَهُوَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ، وَإِنْ أَرَدْتَ أَنَّ هَذِهِ الصِّفَةَ تَحْصُلُ فِي ذَاتِهِ مِنْ
فَاعِلٍ غَيْرِهِ، فَمَنْعُوعٌ؛ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مُقْتَضَى لِدَاتِهِ، إِمَّا عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَابِ لِمَا
ذَكَرْنَا مِنَ التَّرْتِبِ، وَإِمَّا عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِيَارِ، فَكَمَا أَوْجَدَ سَائِرَ الْمَحْدَثَاتِ يَوْجَدُ

الحادث في ذاته، وربما يقال. لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده، وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث: وهذا يبتنى على أربع مقدمات. الأولى: ان لكل صفة حادثة ضدا. الثانية: ضد الحادث حادث.

الثالثة: الذات لا تخلو عن الشيء وضده.

الرابعة: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

والثلاث الأول مشكلة، والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى. احتج الخصم بوجوه الأول: الاتفاق على انه متكلم سمع بصير، ولا تنصورالا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر، وهى حادثة. قلنا: تعلقه، وإنه اضافة.

الثانى: المصحح للقيام به، إما كونه صفة فيعم، أو مع وصف القدم، وهو كونه غير مسبوق بالعدم، وإنه سلب لا يصلح جزءا للعثر. قلنا: المصحح هو حقيقة الصفة القديمة، وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها.

الثالث: إنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن، وما لما بأنه وجد بعد أن كان عالما بأنه سيوجد. قلنا: التغير فى الاضافات. قالت الكرامية: أكثر العقلاء يوافقونا فيه وإن انكروه باللسان، فإن الجبائية قالوا بإرادة وكرهة حادثين لاف محل؛ لكن المريدة والكارهية حادثتان فى ذاته، وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحديث المسموع والمبصر. وأبو الحسين يثبت علوما متجددة. والأشعرية يثبتون النسخ وهو إمارف الحكم أو انتهاءه، وهما عدم بعد الوجود. والفلاسفة ائبتوا الاضافات مع عروض لمعية والقبلية. والجواب: أن التغير فى الاضافات كما تقدم فى تحرير محل النزاع، والحكماء لا يثبتون كل اضافة، فلا يرد عليهم الازام. تنبيه: الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض. وذات اضافة كالعلم والقدرة، وإضافية محضة كاللمعية والقبلية. ولا يجوز التغير فى الأول مطلقا، ويجوز فى الثالث مطلقا، والثانى لا يجوز التغير فيه ويجوز فى تعلقه.

المقصد السابع: اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض

المحسوسة ، كالطعم واللون والرائحة والألم ، وكذا اللذة الحسية . وأما اللذة العقلية فنفاها المليون ، وأثبتها الفلاسفة قالوا : اللذة ادراك الملائم ، فمن ادرك كمالا في ذاته التذبه وذلك ضرورى ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات ، وادراكه أقوى الادراكات ، فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات . والجواب : لان سلم أن اللذة نفس الادراك كما مر ، وإذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ، ووجود السبب لا يكفى دون وجود القابل ، وإن سلم فلم قلت إن ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة ؟

المرصد الثالث في توحيدہ تعالى

وهو مقصد واحد . وهو انه يمتنع وجود الهين

أما الحكماء : فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجهين : الأول : لو وجد واجبان - وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين ؛ لامتناع الاثنية بدون الامتياز بالتعين ؛ فيلزم تركيبهما وانه محال ، وهو مبنى على أن الوجوب وجودى ، فان صح لهم ذلك تم الدست ، ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ، وكون التعين أمرا ثبوتيا ؛ إذ قد فرغنا عنهما .

الثانى : الوجوب هو المقتضى للتعين فيمتنع التعدد . أما الأول : فاذا لولاه فاما أن يستلزم التعين لوجوب ، فيلزم تأخره ويلزم الدور ، أولا يستلزم ؛ فيجوز الاتفكك بينهما ؛ فيجوز الوجوب بلا تعين . وانه محال . والتعين بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته . وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا . وأما الثانى : فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص

وأما المتكلمون : فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الأول : لو وجد الهان قادران لكان نسبة المقدورات اليهما سواء ؛ إذ المقتضى

للقدره ذاتهما ، وللمقدورية الامكان ، فتستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين ، اما هما ، وانه باطل لما بيننا من امتناع مقدور بين قادرين ، واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح .

الثاني : اذا اراد احدهما شيئا فاما أن يمكن من الآخر ارادة ضده ، أو يمتنع ، وكلاهما محال . أما الأول : فلانا نقرض وقوع ارادته له ؛ لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ؛ فيلزم إما وقوعهما معا ، فيلزم اجتماع الضدين ، واما الا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما ، فيلزم عجزهما ، وأيضا : فاذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال : واما وقوع احدهما دون الآخر ، فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا . وأما الثاني : فلأن ذلك الشيء لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به ، فالذي امتنع تعلق قدرته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر ، فيكون هذا عاجزا ، هذا خلف .

واعلم انه لا يخالف في هذه المسألة الا الثنوية ، فانهم قالوا : نحمد في العالم خير كثيرا وشرا كثيرا ، وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة ، فلكل فاعل . والجواب : منع قولهم : الواحد لا يكون خيرا شريرا . اللهم إلا ان يراد بالخير من يغلب خيره ، وبالشر من يغلب شره ، كما ينفي عنه ظاهر اللغة . لكنه غير ملازم ، فلا يفيد ابطاله ثم بعد يقال لهم الخير : ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير ، وإن لم يقدر عليه فهو عاجز ، فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا وأكثر اقناعا .

المرصد الرابع : في الصفات الوجودية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصفات على وجه عام

ذهب الاشاعرة : إلى أن له صفات زائدة ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدره ، مريد بإرادة ، وعلى هذا . وذهب الفلاسفة والشيعة الى نسبها مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء المحسني عليه ، والمعتزلة لهم تفصيل يأتي في كل مسألة . احتج الاشاعرة برجوه :

الأول : ما اعتمد عليه القدماء ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ، وقد عرفت ضعفه . كيف والخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ؟ وقد يمنع ثبوتها في الشاهد ، بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريدية

الثاني : لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته ، وكان قولنا الله الواحد بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل . وفيه نظر : فانه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا . نعم لو تصورنا بحقيقتيهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب ، ولكن أنى ذلك ؟

الثالث : لو كان العلم نفس الذات ، والقدرة نفس الذات ، لكان العلم نفس القدرة ؛ فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا ، وانه ضرورى البطلان . وهذا من النمط الأول . والاراد هو الایراد . احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ، وقد تقدم بطلانه . والجواب : لانسلم بطلانه ، وقد تقدم الكلام عليه . واحتج المعتزلة بوجوده : الأول : مامر أن اثبات القدماء كفر ، وبه كفرت النصارى . والجواب : مامر من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لآذات وصفات

الثاني : عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير . والجواب : أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم عليها بأنها واجبة ، وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها ، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة ، فانه نفس المتنازع فيه ، وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر

الثالث : صفته صفة كمال ، فيلزم أن يكون ناقصا لذاته ، مستكلا بغيره ، وهو باطل انفاقا . والجواب : ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا ، وهو المتنازع فيه ، وان اردتم غيره فصوروه ثم بينوا لزومه !

المقصد الثانى : فى قدرته . وفيه بحثان :

البحث الأول : فى أنه تعالى قادر ، والا لزم أحد الأمور الأربعة :
إما نفي الحادث ، أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلسل ، أو تختلف
الآثر عن المؤثر ، وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم . بيان الملازمة : انه
إما أن لا يوجد حادث أو يوجد ، فان لم يوجد فهو الأمر الأول ، وان وجد
فاما ألا يستند الى مؤثر أو يستند ، فان لم يستند فهو الثانى ، وان استند فاما
ألا ينتهى إلى قديم أو ينتهى ، فان لم ينته فهو الثالث ، وان انتهى فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع
وان شئت قلت : لو كان البارئ تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث ، والثانى
باطل ، وبيان الملازمة . لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل .
واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم بأحد طريقين .

الأول : أن يبين حدوث ماسوى الله تعالى ، وانه لا يجوز قيام حوادث
متعاقبة لانهاية لها بذاته

الثانى : أن يبين فى الحادث اليومى أنه لا يستند الى حادث مسبق بآخر
لا إلى نهاية محفوظا بحركة دائمة . وأنت بعد احاطتك بما تقدم خليك بأن
يسهل عليك ذلك . احتج الحكماء بوجوه :-

الأول . تعلق القدرة بأحد الضدين ، إما لذاتها فيستغنى الممكن عن
المرجح ، وانه يسد باب اثبات الصانع . وأيضا . يلزم قدم الأثر . وإمالاتها
فيحتاج إلى مرجح ، ويلزم التسلسل . والجواب . ان تعلقها انما هو بذاتها ، كما
بيننا فى طريقى الهارب وقد حى العطشان . قولكم : فيستغنى الممكن عن المرجح
قلنا . لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجح ترجح أحد طرفي
الممكن فى حد ذاته من غير المرجح . وبالجملة . فالترجيح بلا مرجح أى بلا
داعية ؛ غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر أصلا ؛ مغايرة ظاهرة . ولا

يلزم من صحته صحته وربما يقال . الفعل مع الداعي أولى بالوقوع، ولا ينتهي الى الوجوب ، وقد عرفت ضعفه ، قولكم : يلزم قدم الاثر . قلنا : ممنوع ، وانما يلزم في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً ، إذ نسبتة الى الازمنة سواء ، وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالاجداد في ذلك الوقت دون غيره . فان قيل : اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل ، فإى فرق بين الموجب والمختار ؟ قلت : انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعاق القدرة والآرادة به ، لا وجوب ذاتي ، ولا يمنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس . فان قيل : القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء ، والعدم غير مقدور ، لأنه لا يصلح أثراً . قلنا : لان لم أن العدم غير مقدور ، وانه لا يصلح أثراً ، وان سلناه القادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لا ان شاء فعل العدم . فروع على اثبات القدرة عندنا : —

الاول : القدرة قديمة والا كانت واقعة بالقدرة لما مر ولزم التسلسل .
الثاني : أنها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات ، اما بالقدرة أو بالاجباب وكلاهما باطل . اما الاول : فلان القديم لا يستند الى القدرة . واما الثاني : فلأن نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض ، فلو تعددت لزمت ثبوت قدر غير متناهية وهذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد .

الثالث : قدرته تعالى غير متناهية : اما اذا فلأن التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة ، واما تعلقاً فعنه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره ، وإن كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهياً فتعلقها بمتناهية بالفعل غير متناهية بالقوة . وهذه الاحكام مضطردة في الصفات كلها فلا نكررها .

تنبيه : القدرة صفة زائدة لما بينا . وقد يحتج المعزلة على نفيه بوجهين :

الأول : القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام، والحكم المشترك يجب تعليله بالعلّة المشتركة ولا مشترك سوى كونها قدرة؛ فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام . والجواب : أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد . ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة؟ وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

الثاني : القدر في الشاهد مختلفة، ففي الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الاجسام، وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها البعض، فلم تصلح لذلك . والجواب : منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها البعض . البحث الثاني : في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات ، والدليل عليه : ان المقتضى للقدرة الذات ، والمصحح للمقدورية الامكان، ونسبة الذات إلا جميع الممكنات على السواء ، وهذا بناء على ما ذهب اليه أهل الحق ؛ من أن المعدم ليس بشيء، وانما هو نقي محض لامتنياز فيه ولا تخصيص خلافا للمعتزلة، ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء، والالم يتمتع اختصاص البعض البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم .

واعلم أن المخالفين في هذا الاصل وهو أعظم الاصول فرق :-

الأولى الفلاسفة : قالوا إنه واحد حقيقى فلا يصدر عنه آثاران والصادر عنه العقل الأول، والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناء، والجواب : منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الثانية المنجمون ومنهم الصابئة . قالوا : الكواكب هي المدبرات أمرا لدوران الحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها ببعضها إلى البعض، وإلى السفليات، وأظهرها ما شاهدته من اختلاف الفصول، وتأثير الطوالع والجواب : ان الدوران لا يفيد العلية، سيما إذا تحقق التخلف، وإذا قام البرهان

على تقيضه . كيف ونقول لهم : قد ادعيتم أن الافلاك بسيطة، فاحزاءها متساوية فلا يمكن جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية، وأخرى باردة أو مظلمة أوليلية الاتحكما بحتم : ثم نردد ونقول : الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام لما ذكرناه، والابطل علم الهيئة، اذ مبناه : ان الفلك بسيط، فحركاته بسيطة، والحركات المختلفة تقتضى محركات مختلفة كما عرفت، واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام، لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم، وإلا فلا أوج ولا جضيض ولا وقوف ولا رجوع ، فكيف يثبت لها أحكام؟ لا يقال : الافلاك وان كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والعبرة بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتها وعدمها . لانا نقول : البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم ، ثم اختصاص كل كوكب بجزء يبطل بساطة الافلاك . فيعود الاشكال

الثالثة الثنوية : ومنهم المجوس . قالوا : انه تعالى لا يقدر على الشر؛ وإلا لكان خيرا شريرا معا . والجواب : اما نلتزم التالى، وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخننازير لاحد أمرين . اما لانه يوم أن يكون الشر غالبا فى فعله ، كما يقال فلان شرير، أى ذلك مقتضى تميزته والغالب على هجيره ، وإما لعدم التوقيف بأسماء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه : قالوا . لا يقدر على التبجح، لانه مع العلم بقبحه سفه ، ودونه جهل ، وكلاهما نقص . والجواب . انه لا يبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه ، وان سلم . فعلايته عدم الفعل لوجود العارف ، وذلك لا ينفى القدرة

الخامسة الباخي ومتابعوه : قالوا . لا يقدر على مثل فعل العبد ؛ لانه اما طاعة أو معصية ، أو سفه . والجواب . أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا ، وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات ، وهو خال عن الغرض كمائر أفعاله ، ولا يلزم العيب

السادسة الحبابية : قالوا . لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع . وهو

انه لو أراد الله تعالى فعلا ، وأراد العبد عدمه ، لزم إما وقوعهما فيجتمع
النقيضان ، أولا وقوعهما فيرتفع النقيضان ، أو وقوع أحدهما لا قدرة للآخر .
لا يقال . يقع مقدور الله ؛ لأن قدرته أعم . لآنا نقول معنى كون قدرته أعم
تعلقها بغير هذا المقدور ، ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما في هذا المقدور سواء .
والجواب . أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة ، وقد بينا بطلانه . فراجع ما تقدم
المقصد الثالث في علمه تعالى . وفيه بحثان :-

البحث الأول في اثباته . وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء ، وإنما نقاه
شرذمة لا يعبأ بهم ، وسنذكره . لكن المسالك مختلف . أما المتكلمون فلم يمسلكوا :
الأول : ان فعله تعالى متقن ، وكل من فعله متقن فهو عالم ، أما الأول
فظاهر لمن نظر في الافاق والافق ، وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات ، سيما
في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها ، وأعطيت من الآلات المناسبة لها ،
ويعين على ذلك علم التشريح ، ومنافع خلقه الانسان وأعضائه التي قد كسرت
عليها المجلدات : وأما الثاني فضروري ، وينبغي عليه أن من رأى خطأ حسنا ،
يتضمن ألقاظا عذبة رشيقة ، تدل على معان دقيقة مؤتقة ، علم بالضرورة أن
كاتبه عالم ، وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى
أن يجزم بأنه عالم . فان قبل : المتقن ان أردت به الموافق للمصلحة من جميع
الوجوه فمنوع ؛ اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على
مفسدة ما ، ويمكن تصوره على وجه أكمل . أو الموافق من بعض الوجوه ،
فلا يدل على العلم . أو أمثالنا ، فبينه لنا ، وكيف وانه منقوض بفعل النحل
لتلك البيوت المسدسة بلا فرجار ومسطر ؟ واختيارها للسدس لأنه أوسع
من المربع ، ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وماسواها ، وهذا لا يعرفه إلا
الحدائق من أهل الهندسة . وكذلك العنكبوت ، تلج تلك البيوت بلا آلة
مع أنه لا علم لها . والجواب : عن الاول . أن المراد ما نشاهده من الصنيع

الغريب والترتيب العجيب ، وتوضيحه . ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب ؛ إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل ، حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم . وعن الثاني : انا لانعلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله ، لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما ، أو يلهمهما حالا خالا بما هو مبدأ لذلك

الثاني : أنه تعالى قادر ؛ لما مر ، وكل قادر فهو عالم . لا يقال . قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقا . وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، لانا نقول . لانسلم الملازمة إذ الضرورة قارئة وأما الحكماء فلهم أيضا مسلكان :

الاول : انه مجرد ، وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات ، وقد برهننا على المقدمتين الثاني : انه تعالى يعقل ذاته ، وإذا عقل ذاته عقل ماعداه . أما الاول . فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو حاصل في شأنه . وأما الثاني : فلا أنه مبدأ لما سواه ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . ويرد على الاول . منع الكبرى ، وبرهانه قد مر ضعفه . وعلى الثاني . انا لانسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان ؛ إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك ولكن من أين لهم ان الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك ؟ لا بد له من دليل ، سلّمناه .. لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير ؟ سلّمناه .. لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القرينية والبعيدة ، نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء وعلم انه علة له ، وانه موجود ، وانه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ، فلم قلتم ان ذلك حاصل له ؟

تنبية : مسلكا المتكلمين . يفيد ان العلم بالجزئيات ؛ لأن الجزئيات صادرة عنه على صفة الاتقان ، ومقدورة له . وأما مسلكا الحكماء . فلا يوجب ان

الا علما كليا ؛ لأن ما علم بماهيته أو بعلمته يعلم كليا ، فان المعلوم ماهيته كذا إما وحدها ، أو مع كونها معللة بكذا ، والماهية كلية ، وكونها معللة بكذا كلى ، وتقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية .

البحث الثانى : ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها ؛ الممكنة والواجبة والممتنعة ، فهو أعم من القدرة ؛ لأنها تختص بالممكنات ، دون الواجبات والممتنعات ؛ لمثل ما ر فى القدرة ، وهو ان الموجب للعلم ذاته ، والمقتضى للمعلومية ذوات المعنومات ومفهوماتها ، ونسبة الذات الى الكل سواء . والمخالف فى هذا الأصل فرق .

الأولى : من قال : انه لا يعلم نفسه ، لان العلم نسبة ، والنسبة لا تكون الا بين شيئين ، ونسبة الشيء الى نفسه محال . والجواب : منع كون العلم نسبة ، بل هو صفة ذات نسبة ، ونسبه الصفة الى الذات ممكنة . سلمناه .. لكن لانعلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية ، وكيف لا ، وأحدنا يعلم نفسه ؟ لا يقال ذلك لتكوين فى انفسنا بوجه من الوجوه ، وكلامنا فى الواحد الحقيقى . لانا نقول . أحدنا لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب ، والا فلا يعلم الا أحد جزئيه ، فيكون العالم غير المعلوم ، فلا يعلم نفسه .

الثانية : من قال إنه لا يعلم شيئا أصلا ، والا علم نفسه ؛ إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وقد بينا امتناعه . لا يقال . لانسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به ، والا لزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية . لانا نقول . المدعى لزوم امكان علمه به ، فان من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالجهل والخرافات ، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به ، وان التفت إلى ذلك وبالغ فى الاجتهاد ، وذلك سفسطة . والجواب . انه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه ، نغنا بالملازمة . وقلنا . الضرورة فيمكنه العلم بنفسه ، وان

امكن له منعنا بطلان التالى وأيضاً فقد مر بطلان ماذكروه ؛ فى انه لا يعلم نفسه

الثالثة : من قال انه لا يعلم غيره ؛ لأن العلم بالشئ غير العلم بغيره ، والا فمن علم شيئاً علم جميع الاشياء ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم ، فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية ، والجواب : انه كثرة فى الاضافات والعلم واحد ، وذلك لا يمتنع

الرابعة : من قال انه لا يعقل غير المتناهى ؛ إذا المعقول متميز عن غيره وغير المتناهى غير متميز عن غيره ، والا لكان له حد به يتميز عن الغير ، فليس غير متناه . هذا خلف . والجواب : من وجهين :-

الاول : أنه معقول من حيث انه غير متناه . وفيه نظر ؛ لان ذلك امر واحد عارض لغير المتناهى ، وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه ، والنزاع انما وقع فيه وبالجملة . فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلاً لا اجمالاً

الثانى . المعقول كل واحد واحد ، وانه متميز عن غيره ، ولا يضر عدم تميز الكل . والحق أنا نقول . لانسلم أن التميز له حد ونهاية ، وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه بالحد والنهاية ، وأنه ممنوع

الخامسة . من قل لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فاذا علم ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد ، فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والاول يوجب التغير والثانى الجهل . والجواب . منع لزوم التغير فيه ؛ بل فى الاضافات وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد ؛ فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطريان الغفلة عن الاول ، والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، وهذا مأخوذ من قول الحكماء : علمه

تعالى ليس زمانيا ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل ؛ إذ الحال معناه زمان
حكى هذا ، والماضى زمان قبل زمان حكى هذا ، والمستقبل زمان بعد
زمان حكى هذا ، فن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لا يتصور فى حقه حال ولا
ماض ولا مستقبل . وقد أنكر أبو الحسين البصرى ذلك . واحتج عليه بوجوه :
الأول : حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع ، فالعلم به غير العلم به ؛
لأن اختلاف المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما .

الثانى : ان شرط العلم بأنه وقع الوقوع ؛ وشرط العلم بأنه سيقع عدم
الوقوع ، فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ، وقد يعبر عنه بأن من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد فى بيت مظلم فلم يعلم دخول غد
لم يعلم أنه دخل البلد . نعم لو انضم اليه العلم بدخول غد علم ذلك .

الثالث : يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس ؛ وبغير المعلوم
غير المعلوم . وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم ؛ واعتقاد
أنه وقع جهل ، وبعد الوقوع بالعكس ؛ فتغايرا .

الحادسة : من قال لا يعلم الجميع ؛ بمعنى سلب الكل ؛ لا الحلب الكلى ؛
إذ لو علم كل شيء ؛ فاذا علم شيئا علم علمه به ، وكذا علم علمه بعلمه ويلزم
التسلسل . والجواب : أنه تسلسل فى الإضافات ، وأنه غير ممتنع ، كيف وأنه
قد يكون بعلمه نفس علمه ؟ كما ذهب اليه الامام والقاضى

تنبيه : العلم صفة زائدة لما مر ، وانكره المعتزلة لوجوه :

الاول : لو كان له تعالى علم ، فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من
وجه واحد ، فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما أو حدوثهما . فان قيل : هذا لازم عليكم
فى العالمية ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا . قلنا : عالميته تعالى تعلق الذات ؛
وعالميتنا تعلق العلم ، فليسا من وجه واحد . والجواب : انه لا يلزم من الاشتراك

في وجهه التعلق التام ؛ إذ المختلفات تشترك في لازم واحد : فان قيل : فبم يعرف تماثل العلوم ؟ قلنا : ان كان طريق آخر فذلك ، والا توقف . سلمنا التماثل ؛ يمكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود .

الثاني : إنه تعالى عالم بما لانهاية له ؛ فيلزم علوم غير متناهية . والجواب : ان التعدد في التعلقات ؛ وهي اضافية .

الثالث : يلزم علمه بعلمه ؛ وتتسلسل . والجواب : انه في الاضافات .
الرابع : لو كان ذا علم لكان فوقه عليم ، ؛ واللازم باطل اتفاقا . بيان الملازمة قوله تعالى : وفوق كل ذي علم عليم . والجواب المعارضة بقوله . وما تحمل من انني ولا تضع الا بعلمه : ولا يحيطون بشئ من علمه ؛ إن الله عنده علم الساعة . كيف وانه لفظي يقبل التخصيص ؟

المقصد الرابع : في أنه تعالى حي : هذا مما اتفق عليه الكل لأنه عالم قادر ؛ وقد اطبقوا أيضا عليه ؛ وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة ، لكن اختلفوا في معنى حياته ؛ لأنها في حقتنا ؛ إما اعتدال المازج النوعي ؛ وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال ؛ ولا تتصور في حقه تعالى ؛ فقالوا : انما هي كونه يصبح أن يعلم ويقدر ؛ وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري ؛ من المعتزلة . وقال الجمهور : إنها صفة توجب صحة العلم ؛ إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيحا بلا مرجح . واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة ؛ فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل ؛ فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون بصفة أخرى .

والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لساير الدوات ؛ فقد يقتضي الاختصاص بأمر ؛ وليس جعل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم ؛ فن أراد اثبات زيادة فعلية بالدليل .

المقصد الخامس : في أنه تعالى مريد ؛ وفيه بحثان .

البحث الاول: في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا ، ثم تقريرها
فقال الحكماء : ارادته نفس علمه بوجه النظام الاكل . ويسمونه عناية .
وقال أبو الحسين : هو عامه ينفع في الفعل ، وذلك كما يجده كل عاقل من
نفسه أن ظنه أو اعتقاده بنفع الفعل يوجب الفعل ، ويسميه بالداعية .

وقال النجار : إنه أمر عدى ؛ وهو عدم كونه مكرها

وقال الكمي : هي في فعله العلم ، وفي فعل غيره الامر به .

وقال أصحابنا : انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة ؛ توجب تخصيص
أحد المقدورين بالوقوع * واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتها إلى القدرة
سواء ؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذلك من غير فرق ؛ وكل
واحد منهما فرض فان نسبتها إلى الاوقات سواء ؛ فكما يمكن أن يقع في وقته
الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده ؛ فلا بد من مخصص ؛ والا لزم ترجيح
أحد المتساويين لا مرجح ؛ وليس القدرة لاستواء نسبتها اليهما ؛ ولا العلم
لانه تبع الوقوع ؛ فلا يكون الوقوع تبعاله ؛ والا لزم الدور ؛ فاذا : هو
أمر ثالث وهو المطلوب . فان قيل : الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى
الضدين سواء ؛ فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل . قلنا : لا نسلم ذلك
بل تعلقها بأحدهما لذاتها . لا يقال : فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر ؛ فيلزم
سلب الاختيار . قلنا : وجوب الشيء بالاختيار لا يناهض الاختيار . وربما قال
الحكماء : لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع ؛ وإنما ذلك في العلم الانفعالي .
والاصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين .

البحث الثاني : ارادته تعالى قديمة ؛ إذ لو كانت حادثة لا حثاجت الى ارادة
أخرى ولزم التسلسل . وقالت المعتزلة : انها حادثة قائمة بذاتها ؛ فكأنه مأخوذ
من قول الحكماء : انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض . وقالت الكرامية :
إنها حادثة قائمة بذاته تعالى ؛ ويعرف بطلانها بما ذكرنا .

خاتمة: قال الامام الرازي : كونه تعالى مريدا ، إما أن يكون نفس ذاته ؛ وهو قول ضرار ، وإما أمرا سلبيا ؛ وهو احد قولى النجار ؛ وإما ثبوتيا معللا بذاته ؛ وهو القول الآخر له ؛ وإما معللا بمعنى قديم ؛ وهو قول أصحابنا ؛ وإما بمعنى حادث . اما قائم بذاته تعالى ؛ وهو قول الكرامية ؛ أو موجود لافى محل ؛ وهو قول الجبائية من المعتزلة ؛ أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ؛ ولم نر أحدا ذهب اليه . ويبطل الأول أنا نعلمه ونشك فى كونه مريدا : والثانى لزوم كون الجمد مريدا : والخامس والسادس لزوم التسلسل ؛ والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى . والسادس أنه يلزم عرض لافى محل ، وان نسبة ما لا محل له إلى جميع الدوات سواء ، وكونه ذاته تعالى لافى محل لا يوجب اختصاصه به .

المقصد السادس : فى أنه تعالى سميع بصير ، السمع دل عليه ، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ والقرآن والحديث مملوء به لا يمكن إنكاره ولا تأويله . وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حى ، وكل حى ، يصح اتصافه بالسمع والبصر ، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بغيرها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى ، وانهما من صفات النقص ، فامتنع اتصافه تعالى بهما ، فوجب بالسمع والبصر ، ويتوقف على مقدمات :

الأولى : أنه حى بحياة مثل حيائنا وأنه ممتنع ، إذ حياته مخالفة لحياة غيره ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة
الثانية : أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع ؛ بل عدم ملكة لهما واتصافه بعدمهما ليس نقضا وهو أول المسألة

الثالثة : أن المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل وقد تقدم ضعفه
الرابعة : أنه تعالى منزّه عن النقائص ، والعمدة فى إثباته الإجماع فليعمل عليه فى هذه المسألة ابتداء ، ويكفون مؤنة سائر المقدمات . كيف وحجية

الاجماع ان اثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها ؛
وان اثبتناها بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بمحوه
تفنيته: قد تقدم ان طائفة يزعمون أن الادراك نفس العلم ؛ فهو لاء زعموا
أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين.
احتج بوجهين:-

الأول : أنهما تأثر الحاسة أو مشروطان به وأنه محال في حقه. والجواب:
منع ذلك ، ولا يلزم من حصولها مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس التأثر ؛ أو
مشروطين به وان سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتها ، فجاز الا يكون معمه وبصره نفس
التأثر ولا مشروطا به.

الثاني : إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر ؛ خروج
عن المعقول . والجواب : ان انتفاء التعالق لا يستلزم انتفاء الصنة كما في معناه
وبصرنا . فان خلوها عن الادراك لا يوجب انتفاءهما أصلا .

المقصد السابع : في أنه تعالى متكلم : والدليل عليه : اجماع الانبياء عليهم
السلام : تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام . فان قيل صدق الرسول موقوف
على تصديق الله إياه ، وانه اخباره عن كونه صادقا ؛ وهو كلام خاص له تعالى ؛
فإثبات الكلام به دور . قلنا : لانسلم إن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة
على وفق دعواه ، فانه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت .

ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم؛ وقد بالغوا
فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان . وهذا باطل بالضرورة ؛ فان
حصول كل حرف مشروط بانتفاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديما ؛
فكذا المجموع المركب منها.

وقالت المعتزلة : أصوات وحروف يخلقها الله في غيره ؛ كاللوح المحفوظ

أوجبريل ؛ أو النبي ؛ وهو حادث * وهذا لا ننكره ؛ لكننا ثبت أمرا وراء ذلك ؛ وهو المعنى القائم بالنفس ؛ ونزعم أنه غير العبارات ؛ إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ؛ بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ؛ كما يدل عليه بالمعارة ؛ والطلب واحد لا يتغير ؛ وغير المتغير غير المتغير . وانه غير العلم ؛ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يشك فيه . وغير الارادة ؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد ، كالختير لعبده هل يطيعه أم لا . وكالمعتذر من ضرب عبده بمصيانه ؛ فانه قد يأمره وهو يريد الا يفعل المأمور به .
فاذا : هو صفة ثالثة قائمة بالنفس . ثم نزعم أنه قديم ؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ ولو قالت المعتزلة إنه هو ارادة فعل يصير سديا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به ؛ أو ارادته لما أمر به لم يكن بعيدا . لكنى لم أجده في كلامهم . اذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خاق الاصوات والحروف وكونها حادثة قائمة ؛ فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ؛ وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ؛ ولو سلموه لم ينقوا قدمه ؛ فصار محل النزاع تهي المعنى واثباته . فاذا : الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الخنابلة ؛ وأما بالنسبة اليها فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع ؛ وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة . لكننا نذكر بعض أدلتهم تكميلا للصناعة وهو من المعقول والمنقول . أما المعقول فوجهان : —

الاول : الأمر والخبر ؛ ولا مأمور ولا سامع منه .

الثاني : لو كان قديما لاستوى نسبته الى المتعلقات كالعالم . والجواب :

عن الاول : ان ذلك في اللفظ ؛ وأما الكلام النفسى فلاسفه فيه كطلب التعلم

من ابن سيولد .

وعن الثانى : ان الشئ القديم الصالح للأمر قد يتعلق ببعض دون بعض
كالتدرة القديمة . وأما المنقول فوجوه :

الاول : القرآن ذكر ، لقوله تعالى : وهذا ذكر مبارك ، وانه لذكر لك
ولقومك ، مع قوله : ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ، وما يأتيهم من ذكر
من الرحمن محدث .

الثانى : انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، فيكون كن
متأخراً عن الارادة ، وحاصلاً قبيل كون الشئ ، وكلاهما يوجب الحدوث .

الثالث : وإذا قال ربك للعلائكة ، وإذ ظرف زمان ، والمختص بزمان معين محدث
الرابع : كتاب احكمت آياته ثم فصلت . إنا أنزلناه قرآناً عربياً .

الخامس : حتى يسمع كلام الله .

السادس : انه معجز ، ويجب مقارنته للدعوى ، والا فلا اختصاص له به
السابع : انه منزل وتنزيل .

الثامن : يارب القرآن العظيم ، يارب طه ويس ، والمربوب محدث .

التاسع : انه تعالى أخبر بلفظ الماضى ، نحو انا أنزلناه ؛ انا أرسلناه .
العاشر : النسخ رفع ؛ ومثبت قدمه امتنع عدمه .

والجواب : انها تدل على حدوث اللفظ ، وهو غير المتنازع فيه .

تذييه : كلامه واحد عندنا ؛ لما مر فى القدرة ، وانقسامه إلى الامر والنهى
والاستفهام والخبر والنداء بحسب التعلق ؛ وقيل خمسة . وقال ابن سعيّد :
وانما يصير أحدهما فيما لا يزال . وأورد عليه أنها أنواع ؛ فلا يوجد دونها .
والجواب : منع ذلك فى أنواع تحصل بحسب التعلق .

تفريع على الكلام : يمتنع عليه الكذب اتفاقاً ؛ أما عند المعتزلة فلو جهن
الاول : أنه قبيح وهو لا يفعل القبيح ؛ وهو بناء على أصلهم فى اثبات

حكم العقل

الثانى : انه مناف لمصلحة العالم والأصلح واجب عليه . والجواب : منع

وجوب الاصلح . وأما عندنا فثلاثة أوجه :-

الاول : انه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأيضا فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الاوقات .

واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي ؛ فان النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه ؛ وإنما تختلف العبارة !

الثاني : انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما ؛ اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى . فيلزم أن يمتنع عليه الصدق ؛ فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه . واللازم باطل ؛ فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه ؛ وهذا انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا وأما هذه العبارات فلا . الثالث : وعليه الاعتماد ؛ خبر النبي عليه السلام ؛ وذلك يعلم بالضرورة من الدين ، فان قيل : انما يدل تصديقه على الصدق ؛ اذا امتنع عليه الكذب ؛ فيلزم الدور . قلنا : التصديق بالمعجزة .

المقصد الثامن : في صفات اختلاف فيها ؛ وفيه مقدمة ومسائل

فالمقدمة : هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه ؟ فنحنه بعض اصحابنا مقتصرين على أنه لا دليل عليه ؛ فيجب تقيده ؛ ولا يخفى ضعفه . ومنهم من قال : نحن مكلفون بكمال المعرفة ؛ فلو كان له صفة غيرها لعرفناها . والجواب : منع التكليف بكمال معرفته ؛ اذ هو بقدر وسعنا ؛ أو يعرفه بعض دون بعض ؛ ولا يمتنع كثرة الهالكين . وأثبت بعض صفات آخر .

الاولى البقاء . أثبتته الشيخ صفة زائدة على الوجود ؛ إذ الوجود متحقق دونه ، كما في أول الحدوث . وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ، فلو دل ذلك على كونه زائدا ، لكان الحدوث زائدا ولزم التسلسل ونفاه القاضي أبو بكر والامامان — امام الحرمين والامام الرازي — وقالوا . البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لوجهين .

الأول. لو كان زائدا لكان له بقاء، ويتسلسل. والجواب: أن بقاء البقاء نفس البقاء
الثاني: لو احتاج الى الذات لزم الدور، وإلا لكان الذات محتاجا اليه
وكان هو مستغنيا عن الذات، فكان هو الواجب دون الذات. والجواب: منع
احتياج الذات اليه وأن اتفق تحققهما معاً. تأييده:

اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات، وبأنه
معنى يعمل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين ينفي الأول، والثاني الثاني
الثانية القدم: وأحاله الجمهور؛ متفقين على أنه قديم بنفسه لا يقدم زائد
وأثبتته ابن سعيّد. ودليله مامر في البقاء بإبطاله. ويخصه أنه ان أراد به أنه لا أول
له فسلمي؛ أو أنه صفة لأجلها لا يلتصق بحيز؛ كما فسرّه الشيخ أبو اسحق
الاسفرائني فكذلك؛ أو غيرها فالتصوير ثم التقرير. هذا منضم إلى ماسبق
من أنه اعتباري

الثالثة الاستواء: لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: الرحمن على العرش
استوى؛ اختلف الأصحاب فيه. فقال الأكثرون: هو الاستيلاء؛ ويعود
إلى القدرة، قال الشاعر:—

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق أي استولى
وقال الآخر.

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر أي استولينا
لا يقال: الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة. وأيضا: لفائدة
لتخصيص العرش. لآنا نجيب: عن الأول بمنع الاشعار، وعن الثاني بأن
الفائدة الاشعار بالأعلى على الأدنى، إذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم
الخلق. وقيل: هو القصد، نحو ثم استوى إلى السماء، وهو بعيد، إذ ذلك يعدى
بالي دون على. وذهب الشيخ— في أحد قوليه — إلى أنه صفة زائدة، ولم يتم
دليلا عليه، ولا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

الرابعة الوجه : قال تعالى : ويبقى وجه ربك ، كل شيء هالك إلا وجهه .
أثبتته الشيخ - في أحادقوله - وابواسحق الاسفرائني . والسلف : صفة زائدة .
وقال في قول آخر ، ووافقه القاضي : أنه الوجود ، وهو كما قبله في عدم القاطع
تنبيه : الوجه وضع للجارحة ، ولم يوضع لصفة أخرى ، بل لا يجوز وضعه
لما لا يعقله المخاطب ، فتعين المجاز ، والتجاوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين ،
الخامسة اليد : قال تعالى : يد الله فوق أيديهم . مامنعك أن تسجد لما
خلقت يدي . فثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف ، واليه
ميل القاضي في بعض كتبه . وقال الأكثر : أنهما مجاز عن القدرة فانه شائع
وخلقته يدي ، أي بقدرة كاملة . وتخصيص خلق آدم بذلك تشریف ، كما
أضاف الكعبة إلى نفسه ، وخصص المؤمنين بالعبودية : وقالت المعتزلة : بل عن
القدرة بناء على أصلهم ، وبعضهم : عن النعمة ، وقيل : صفة زائدة . وتحقيقه
كما في الأول

السادسة العينان : قال تعالى . تجري باعيننا ، ولنصنع على عيني . وقال
الشيخ تارة . إنه صفة زائدة ، وتارة . إنه البصر . وانكلام فيه ما مر آنفاً
السابعة الجنب . قال تعالى . يا حمرتا على ما فرطت في جنب الله . وقيل .
صفة زائدة . وقيل : المراد في أمر الله ، كما قال الشاعر .

أما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حري وعين تفرق
أو أراد الجناب . يقال . لاذبجنبه أي بجنبابه

الثامنة القدم . قال عليه السلام . فيضع الجبار قدمه في النار
التاسعة الاصبع . قال عليه السلام . ان قلب المؤمن بين اصبعين من
أصابع الرحمن .

العاشرة اليمين . قال تعالى . والسموات مطويات بيمينه
الحادية عشرة : التكوين أثبتته الحنفية . قالوا : وانه غير القدوس ، لأن

القدرة أثرها الصحة ، والصحة لا تستلزم الكون . الجواب : ان الصحة هي الامكان ، وانه للممكن ذاتي ، فلا يصلح أثرا للقدرة ، بل به تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لأنه ممكن ، وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع .
فاذا : أثر القدرة هو الكون ، فاستغنى عن صفة كذلك : فان قيل : المراد صحة الفعل لصحة المفعول في نفسه ، فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصبح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها أحدهما بعينه قلنا : كل منهما يصلح أثرا لها وانما يحتاج صدور أحدها الى تخصيص وهو الارادة ، ولا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى . وفيه مقصدان

المقصد الأول : في الرؤية ، والكلام في الصحة ، وفي الوقوع ، وفي شبه المتكرين . فهنا ثلاث مقامات .

المقام الاول في صحة الرؤية : وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها ، فذهب الاشاعرة الى أنه تعالى يصح أن يرى ، ومنعه الاكثرون ، ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما ، جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة قالت الفلاسفة هي مائدة الى تأثر الحدقة لوجوه :

الاول : إن من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلا .

الثاني : إن من نظر الى روضة خضراء زمانا ثم حول عينيه الى شيء ابيض يرى لونه متمزجا من البياض والخضرة :

الثالث : إن الضوء القوي يقهر الباصرة فلولا تأثيرها منه لما كان كذلك . قلنا : كل ذلك يدل على تأثر الحدقة وأما عود الابصار اليه فلا ، فلا هي هو ولا مشروطة به عندنا وقد سبق ما فيه كفاية . ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا

في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر، ويحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية . وقد استدل عليه بالنقل والعقل فلنجهله مسلكين المسلك الاول النقل : والعمدة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ، والاحتجاج به من وجهين :-

الاول : إن موسى سأل الرؤية ، ولو امتنع لما سأل ؛ لأنه حينئذ : إما ان يعلم امتناعه أو يجهله . فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال ، فانه عبث ، وإن جهله ، فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع ، لا يكون نبيا كليا .

الثاني : إنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، وماعلق على الممكن فهو ممكن. الاعتراض : اما على الاول فن وجوه . الاول . ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوزها عن العلم الضروري لأنه لازمها، واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع، وهذا تأويل العلاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين . والجواب . ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها إذا وصلت إلى فبعيد جدا ومخالفة للظاهر لا تجوز الا لدليل . ثم يمتنع حملها عليه ههنا . أما أولا . فلا أنه يلزم الا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك لا يعقل . وأما ثانيا . فلا أن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال : وقوله لن تراني تنهى للرؤية باجماع المعتزلة .

الثاني : أنه سأل أن يريه عما من أعلامه الدالة على الساعة، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه . نحو وأسأل القرية، وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب : انه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا . فلقلوله لن تراني وأما ثانيا . فلا أن تدكدك الجبل من أعظم الاعلام، فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية

الثالث : انما سألها بسبب قومه لينج ، فيعلم قومه امتناعها بالنعبة اليهم بالطريق الأولى . وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه . والجواب : أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا : فلا أنه لو كان مصداقاً بينهم لكفاه أن يقول : هذا ممنوع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله ، كما قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم : اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، والا لم يصدقوه في الجواب وأما ثانيا : فلا أنهم لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة ، وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل ذلك لقصد إيجاز موسى تعنتا ، فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزا

الرابع : أنه سألها وان علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فعل ابراهيم حين قال : أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . والجواب . أن العلم لا يقبل التفاوت ولذلك يؤول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى ، مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن الخامس . أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ، ولا يضر مع العلم بالوحدانية ، أو السؤال صغيرة لا يمتنع على الانبياء . والجواب . التزام أن النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، ويمتنع دون آحاد المعتزلة ، ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء . واحتجاجنا بلزوم العبث وهو مما نزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء . كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر ، وفي جوازها من الانبياء ما سيأتي .
وأما على الثاني فن وجهين .

الاول . أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، إما حال سكونه أو حركته الاول ممنوع والثاني مسلم . بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية . فإذا قد علقه عليه حال حركته ، ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال . والجواب . أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وأنه

ممكناً قطعاً؛ إذ لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال؛ إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، أعني المحال الاستقرار مع الحركة.

الثاني . انه لم يقصد بيان امكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به . والجواب . أنه قد لا يقصد الشيء ويلزم، وههنا كذلك فانه إذا فرض وقوع الشرط فأما أن يقع المشروط فيكون ممكناً، والا فلا معنى للتعليق به، والشرط والمشروط .

تذنيب . كل ما سنتلوه عليك مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها فلا نطول بذكرها الكتاب .

المسلك الثاني هو العقل : والعمدة مسلك الوجود ، وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا . وتحريره . انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لأننا نرى الطول والعرض . فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض . وهذه الصحة لها علة لتحقيقها عند الوجود وانتفاءها عند العدم، ولو لا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز لما مر . ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود، فإذا هي الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم . فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم . والشيخ يلتزمه ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية تحقق

الرؤية له ، وانما لانرى لجريان العادة من الله بذلك ، ولا يعتمد ان يخلق فينا رؤيتها
والخصم يشدد عليه النكير . وما هو الا استبعاد ، والحقائق لا تؤخذ من العادات
ثم الاعتراض عليه من وجوه :

الاول . لانسلم انا نرى العرض والجوهر ، بل المرئى الاعراض فقط . قولك
نرى الطول والعرض . قلنا . والمرجع بهما الى المقدار وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب . انا قد ابطالنا ذلك بما فيه كفاية ، ونزيد ههنا انا لو فرضنا تألف
الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة وان لم يخطر ببالنا
شىء من الاعراض ، وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض بها والاقام بها ، وان
كانت متناثرة فلا يكون عرضا .

الثانى . لانسلم احتياج الصحة الى علة لأنها الامكان والامكان عدى لما
تقدم في باب الامكان . والجواب . جدلا المعارضة بما سبق فيه . وتحقيقا ان
المراد بعلّة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعاق به الرؤية ، ونعلم بالضرورة انه امر موجود
الثالث . لانسلم أن دلة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة . اما أولا
فلا أن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة
رؤية الجواهر ؛ إذ المتماثلان ما يسد كل مسد الآخر ، ورؤية الجسم لا تقوم
مقام رؤية العرض ولا بالعكس . واما ثانيا : فلجواز تعليل الواحد بالآخر
بالعلل المختلفة لما مر . والجواب . قد ذكرنا أن المراد بعلّة صحة الرؤية متعلقها
والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما ؛ فانا نرى الشبح من بعيد ولا
ندرك منه الا أنه هوية ما ، واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا . فضلا عن أنها أى جوهر أو عرض هى ؟ واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ، ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة
بل نرى هويته ؛ ثم ربما تفصله الى جواهر واعراض تقوم بها ، وربما نفعل عن ذلك حتى
لوسئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قدأ بصرها ؛ إذ كناأ بصرها الهوية ولولم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك ؛ بل الامر الذى به الافتراق لما كان كذلك

الرابع. لانعلم ان المشترك بينهما ليس الا الوجود أو الحدوث فان الامكان مشترك بينهما . والجواب . انا قد بينا ان متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعلوم، والامكان ليس كذلك ، ومالا يعلم لا يكون متعلق الرؤية، والذي نعلمه فيهما خصوصية كل وقد ابطالنا تعلق الرؤية بها ، ولم يبق الا المشترك بينهما وهو الوجود ؛ إما مع خصوصية بها يمتاز عن القديم وانها هو مطلق الحدوث . واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود .

الخامس . لانعلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك . والجواب . ماسبق من أن المراد متعلق الرؤية . ولا يصلح العدم لذلك . فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم. قلنا . وذلك أمر اعتباري لا يرى ضرورة، والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل

السادس. لانعلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن . كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته ؟ وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان ؟ والجواب . أن لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية وذلك أمر مشترك بالضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق والزمتم الاشتراك فيه فشيأت الاشياء، وهي هيئات للهويات، وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها

واعلم ان هذا المقام، مزلة للاقدام ، مضلة للافهام . وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير، لم نأل فيه جهداً ، ولم ندخر نصحاً . وعليك بإعادة التفكير وامعان التدبر ، والثبات عند البوارق ، وعدم الركون الى أول عارض، والله العون والمنة

الحامى : لانعلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية نابعة فيه، لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً ، أو خصوصية الفرع مانعاً. والجواب . تعلمه مما قدمناه إليك

المقام الثانى فى وقوع الرؤية : ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة .
 قال الامام الرازى . الامة فى هذه المسألة على قولين . يصح ويرى .
 ولا يرى ولا يصح وقد اثبتنا أنه يصح ، فلو قلنا لا يرى ، لكان قولنا مخالفاً
 للاجماع ، وهو غير صحيح ؛ لان خرق الاجماع اثبات ما شاء ، أو نفي ما أثبتته .
 وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل ، وهو القول بالجواز ، والقول بعدم الوقوع ،
 وشيء منهما لا يخالف الاجماع . بل كل واحد مما قال به طائفة . وذلك كما فى
 مسألة قتل المسلم بالدمى والحرب بالعبد ، فان القاتل قاتلان ، مثبت لهما وناف لهما ،
 والتفصيل لا يكون خارقاً للاجماع ولا ممنوعاً عنه بالاجماع . والمعتمد فيه مملكان :
 المسلك الاول : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »

وجه الاحتجاج : ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
 قال تعالى : انظرونا تقتبس من نوركم . وبمعنى التفكير ويستعمل بغير يقال
 نظرت فى الأمر الفلانى . وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الأمير
 لفلان . وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى . قال الشاعر :

نظرت الى من حمن الله وجهه فبانظرة كادت على وامق تقضى
 والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية . واعترض عليه بوجهه :
 الاول : لانسلم أن الى صلة بل واحد الآلاء ، فعنى الآية : نعمة ربها منتظرة

ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرهب النزال ولا يقطع رحما ولا يخون إلى
 والجواب : ان انتظار النعمة غم ، ومن ثم قيل الانتظار الموت الاجر ، فلا
 يصح الاخبار به بشارة

الثانى . ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار . قال الشاعر

وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام

وقال : وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح
وقال : كل الخلائق ينظرون سجالة نظر الحجيح الى طلوع هلال

والجواب : لانعلم ان النظر ههنا للانتظار ،

ففي الاول : أى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء . ولا يمتنع حمل النظر المطلق
على الرؤية ، انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها .

وفي الثانى : أى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع
اليه الأيدي فى الدعاء . أو الى آثاره من الضرب والطعن .

وفي الثالث : أى يرون سجالة ، ويجوز المجرد للرؤية آتقاء ، وان سلم بجيئه مع
الى للانتظار فلا . إذ لا يصلح بشاره لما مر

الثالث . ان النظر مع الى لتقليب الحدقة . يقال نظرت الى الهلال فخارأيته
ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيتـه وانظر كيف ينظر فلان إلى . والرؤية
لا ينظر اليها ، وقال تعالى . وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون . ولأنه يوصف
بالشدة والشز والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع ، وشئ منها لا يصلح
صفة للرؤية ؛ بل هى أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
هذا . وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملازومها . ثم انه للرؤية مجاز ولا
يتمين ؛ لجواز أن يراد ناظرة الى نعم الله ، ولم يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز
والجواب : أن النظر مع الى للرؤية بالنقل . وقوله : نظرت الى الهلال فخارأيته
لم يصح من العرب بل يقال : نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال . وربما يحذف
المضاف ويقام المضاف اليه مقامه ، وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر الى
الهلال حتى رأيتـه ، والبواقي كلها مجازات ، مع أن الاشياء التى يمكن اضمارها
كثيرة ولا قرينة معينة ، فالتعيين تحكم لا يجوز لغة . ثم تقليب الحدقة طلبا للرؤية
بدون الرؤية لا يكون نعمة ، ومع الرؤية يكفيه التجوز فلا يضم اليه الاضمار
تقليلا لما هو خلاف الاصل ، فان تقليب الحدقة يكون سببا للرؤية ، واطلاق

مهم السبب للسبب مجاز مشهور . وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة لا تصلح للتعميل عليها في المسائل العلمية

المسلكت الثانى : قوله تعالى في الكفار : كلاً منهم يومئذ لمحجوبون . ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم ، فلم يزل كونه المؤمنين مبرئين عنه ، والمعمد فيه اجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كونه هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر .

المقام الثالث في شبه المنكرين وردها : وتنقسم الى عقلية وعقلية :

أما العقلية فنلاث : -

الاولى شبهة الموانع : لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل بيان الشرطية : لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها ، لانه حكم ثابت له إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته . فجازت رؤيته الآن ، ولو جازت رؤيته لزم أن نراه ، لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وإنه سقطة ، وشرائط الرؤية : سلامة الحاسة ، وكون الشيء جازر الرؤية مع حضوره للحاسة ، ومقابلته ، وعدم غاية الصغر ، وعدم غاية اللطافة ، وعدم غاية البعد ، والقرب ، وعدم الحجاب الحائل . ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى السلامة الحاسة وصحة الرؤية ، لكون البواقي مختصة بالاجسام ، وهما حاصلان الآن . والجواب : إنا لانعلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ؛ لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً . وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط . لا يقال : يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها الى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث الى مثلثين قائمى الزاوية ، فيكون وتر لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر لزاوية قائمة وتر القاعدة أطول من وتر الحادة ، فلم تكن

اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد . لآنا نقول . تفرض هذا التفاوت ذراعاً فلو بعد المرئى بقدر ذلك وجب الا يرى أصلاً ، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له فى عدم الرؤية قال بعض الفضلاء : لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيراً ، فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخططين المتصلين منه لطرفى المرئى وسعتها . ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية أو بعدصارت لسمعتها فى الغاية أو لضيقها فى الغاية كالمعدومة فانعدمت الرؤية . وضعفه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التى لا تتجزأ ؛ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الاتقسام ، ورؤيته أكبر مما هو عليه يمثل توجب الا يرى الا ضعفاً ضعفاً ، وبأقل من مثل توجب الاتقسام . قوله . يلزم تجويز جبال شاهقة لآزها . قلنا . هذا معارض بحملة العاليات . ثم ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل ماذكرتم لوجب الا نحزم به الا بعد العلم بهذا ، واللازم باطل ؛ لأنه يحزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولآنه ينجر الى أن يكون نظرياً . سلمنا الوجوب فى الشاهد ولم يجب فى الغائب إذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد ، فجاز اختلافهما فى اللوازم كما يشترط فى الشاهد الشروط الممتدة دون الغائب .

الثانية شبهة المقابلة : وهى أن شرط الرؤية المقابلة أو مافى حكمها نحو المرئى فى المرأة ، وإنها مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة . والجواب . منع الاشتراط مطلقاً كما مر . أو فى الغائب

الثالثة شبهة الانطباع : وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال . والجواب . مثل مامر . وأما السمعية فاربعة .

الاولى : قوله تعالى . لاتدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية ، أو هما متلازمان لا يصح تقي احدهما مع اثبات الآخر ، فالآية نفت أن نراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار فى جميع الاوقات ، ولآنه تعالى تمدح بكونه لا يرى : وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً ، يجب تنزيه الله

عنه . والجواب . اما عن الوجه الاول فى الاستدلال بالآية فمن وجوه .
الاول : ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته
النيل والوصول . وانا ندركون أى ملحقون . ثم نقل إلى المحيطة والرؤية
المكيفة أخص من المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها . قوله : لا يصح نفي أحدهما
مع إثبات الآخر ، قلنا : ممنوع بل يصح أن يقال رأيت وما أدركه بصري ، أى
لم يحط به .

الثانى : ان تدركه الابصار موجبة كلية ؛ وقد دخل عليها النفي فرفعها ،
ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية ، وبالجملة : فيحتمل اسناد النفي إلى الكل ، ونفي
الاسناد إلى الكل ، ومع احتمال الثانى لم يبق فيه حجة لكم ، هذا لو ثبت ان
اللام فى الجمع للعموم ، وإلا عكسنا القضية
الثالث : انها وان عمت فى الاشخاص فأنها لانعم فى الازمان . ونحن نقول
بموجبه حيث لا يرى فى الدنيا

الرابع : ان الآية تدل على أن الابصار لا تراه ، ولا يلزم منه ان المبصرين
لا يرونه ، لجواز أن يكون ذلك نفيًا للرؤية بالجراحة مواجهة وانطباعاً
وأما عن الوجه الثانى : وهو قوله تمدح بانه لا يرى فنقول :-
هذا مدحاً فآين الدليل عليه ؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية ، لأنه لو
امتنعت رؤيته لما حصل المدح ، إذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له
ذلك ، وإنما المدح فيه للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد
الثانية ؛ أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه ، وذلك فى ثلاث آيات :-
الاولى : وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا
لقد استكبروا فى أنفهم وعتوا عتواً كبيراً . ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها
طائياً مستكبراً بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات
الثانية : وإذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم

الصاعقة وأنتم تنظرون

الثالثة : يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا اربنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم . سمى ذلك ظلماً وجزاءهم به في الحال ، ولو جاز لكان سؤالهم سؤالاً لمعجزة زائدة ، والجواب : ان الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً ، ولهذا استعظم انزال الملائكة واستكبر انزال الكتاب مع امكانهما ، ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعلة حين طلبوا وهو أن يجعل لهم الها إذ قال : انكم قوم تجهلون . ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وقد مر

الثالثة : قوله تعالى لموسى لن ترانى . ولن للتأييد ، واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعاً والجواب : منع كون لن للتأييد بل هو للنفي في المستقبل فقط كقوله تعالى : ولن يتمنوه أبداً ، ويتمنونه في الآخرة

الرابعة : قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من رواء حجاب . وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعاً ، والجواب : ان التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية . وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية ؟ تذهيب : الكرامية وافقونا في الرؤية . وخالفونا في الكيفية . فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ، إذ يمتنع ذلك في الوجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلاً له ، أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعزلة . والجواب : انا نمنع الضرورة وما ذلك منهم إلا كدغوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود ، ولعل هذا فرعه .

المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله ، والكلام في الوجود والجواز .

وفيه مقامات .

المقام الاول الوقوع : ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ، وعليه جمهور

المحققين ، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين . لنا وجهان .

الاول . المعلوم منه أعراض عامة كالوجود، أو سلوب ككونه واجبا أزليا أبديا ليس بجوهر ولا في مكان، أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما . ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ؛ بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا، كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة ، بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق .

الثاني . ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشك فيه ، ولذلك يحتاج في تقيده عن الغير - وهو التوحيد - إلى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشك ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة . وعكسه هو المطلوب احتج الخصم بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصوره وبالصفات . والجواب ظاهر

المقام الثاني الجواز : وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف . منعه الفلاسفة ؛ لأن المعقول إما بالبدئية وإما بالنظر . والنظر إما في الرسم ولا يفيد الحقيقة ، وإما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر ، فلا يمكن العلم بها . الجواب . منع حصر المدرك في البدئية والحد ؛ لجواز خلق الله تعالى علما متعلما بما ليس ضروريا في شخص بلا سابقة نظر ، كما سبق أن النظري قد ينقلب ضروريا . وأيضا : فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها .

المرصد السادس في أفعاله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرته الله تعالى وحدها وقالت المعتزلة : بقدرية العبد وحدها ، وقالت طائفة : بالقدرتين

فقال الاستاذ : بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل .
وقال القاضى : على أن تتعلق قدرة الله باصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه
طاعة ومعصية ، كما فى لطم اليتيم تأديبا أو ايداء .

وقالت الحكماء وامام الحرمين : بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد .
والضابط : أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أوهما مع اتحاد المتعلقين ،
أو دونه ، وحينئذ فأما مع كون احدهما متعلقة للآخرى ، وليس قدرة الله
متعلقة لقدرة العبد ، وإما بدون ذلك . لناوجوه :

الاول : ان فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مر من شمول
قدرته ، ولاشئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر .

الثانى : لو كان العبد موجدا لافعله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، واللازم
باطل . أما الشرطية : فلان الازيد والآنقص مما أتى به ممكن ، فوقع المعين منه
دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به . وأما الاستثنائية : فلأن النائم قد
يفعل ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكيفيته ، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر
الفرد ؛ فيكون البطء لتخلل السكنات ، والمتحرك منا لا يشعر بالسكنات المتخللة
بين حركاته البطيئة بالضرورة ، ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائى الحركة ، وهى
صفة توجب المتحركة ، مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة ، وهذا ان
لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ؛ ولأن
الحرك منا لأصبعه محرك لاجزائها ولا شعور له بها ، فكيف يعرف حركتها ؟

الثالث : ان العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه
ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، وذلك المرجح لا يكون منه وإلا
لزم التمسلسل ، ويكون الفعل عنده واجبا ، وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح
فيكون اضطراريا . وأورد عليه ، أن هذا ينفى كون الله تعالى مختارا لا مكان إقامة

الدلالة بعينها فيه ، وأجيب بالفرق بأن ارادة العبد محدثة ، فافتقرت الى ارادة يخلقها الله فيه دفعا للتسلسل ، و ارادة الله تعالى قديمة فلا تقتقر الى ارادة أخرى. ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور، والفرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل ، وفيه نظر ، فان ما له الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث ، ويتم الجواب ، وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه .

واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري، والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا، وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته ، والمعتزلة صاروا فريقين : فأبو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاد العبد لفعله الضرورة، وذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهاوي منها ، ويجعل انكاره سفسطة ، والجواب: ان الفرق طائد الى وجود القدرة وعدمها لا الى تأثيرها وعدمه ، وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية، ولا من العلية الاستقلال بالعلية، ثم يبطل ما قاله امران :

الأول : ان من كان قبله بين منكرين لايجاد العبد فعله، ومعتزين به مثبتين له بالدليل، فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة، فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة ؟

الثاني : ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم أن ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة، وانه مع الارادة الجازمة يحصل المراد، وبدونها لا يحصل . ويلزم منها أنه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه ؟

قال الامام في نهاية القول: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعى ضرورى، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعى واجب، ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله، ثم بالغ في كون العبد موجدًا وزاد على كل من تقدمه، حتى ادعى العلم بالضرورى بذلك. قال: وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتبينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال، لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال، خاف من تنبئه أصحابه لجوعه عن مذهبهم، فلبس الأمر عليهم في ادعاء العلم بالضرورى بذلك، والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدى فضلًا ممن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق.

لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل، وإنما ينافى استقلاله بالفاعلية، وهو إنما ادعى العلم بالضرورى في الأول لا في الثاني، لأننا نقول: غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين، فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبًا بالوافق. ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية، إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله وبما يجب عند فعله، ويمتنع عن عدمه، فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد:

وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ولم يبق للبعثة فائدة، والجواب: أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعاثته. وأما الثواب والعقاب فكسائر العاديات، وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم يخلق الله الاجتراق عقيب محبس النار؟ ولم يحصل ابتداء؟ فكيف هذا ههنا، وأما

التكليف والتأديب، والبعثة والدعوة، فأنها قد تكون دواعي إلى الفعل، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية، وعلامة للشواب والعقاب. ثم إن هذا إن لم فهو لازم لهم أيضا لوجوه:

الأول: إن ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنهما. وأنه يبطل الاختيار الثاني: ما أراد الله وجوده وقع قطعاً، وما أراد عدمه لم يقع قطعاً الثالث: الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والتركي ممتنع، وعند رجحان أحدهما يجب الرجحان ويمتنع الآخر

الرابع: إيمان أبي لهب مأمور به وهو ممتنع. لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن، والإيمان تصديق الرسول فيما علم بحقيقته به، فيكون مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، ويصدق بأنه لا يصدق، وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة، وأنه محال

الخامس: التكليف واقع بمعرفة الله، فإن كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وأنه محال، وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكاف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف، وتكليف الغافل تكليف بالمحال. وربما احتج الخصم بطواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع الأول: ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو: فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

الثاني: ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل

العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم

الرابع: تعليق أفعال العباد بمشيئهم: نحو فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس: الأمر بالاستعانة نحو: إياك نستعين، استعينوا

المادس : اعتراف الأنبياء بذنوبهم

السابع : ما يوجد من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو
ارجعوني لعلى أعمل صالحا . لو أن لى كرة فأكون من المحسنين ،الجواب :
أن هذه الايات معارضة بالايات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره
نحو : والله خلقكم وما تعملون . خالق كل شيء . فعال لما يريد ، وهو يريد
الايمان فيكون فعالا له وكذا الكفر ، إذلا قائل بالفصل ، وبالايات المصرحة
بالمهذبة والاضلال والختم ، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل
شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها

المقصد الثانى : فى التوليد وفروعه

اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ، ورأوا فيها ترتبا ، قالوا
بالتوليد، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح . والمعتمد
فى ابطاله ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء ، وقد يحتاج
عليه بانه اذا التصق بجسم بكف قادرين ، وجذبه احدهما ودفعه الاخر الى جهته
فان قلنا : حركته تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزم مقدورين قادرين ، وإما
باحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه ، وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين
بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة . والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا
الى الاستدلال أخرى . أما الضرورة فقالوا : من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها
بحسب قصده وإرادته ، وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق ، فهو بواسطة ما باشره
من الدفع ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف القدر ، فلا يد يقوى على حمل
مالا يقوى على حمله الضعيف ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحريك الجبل باعتماد
الضعيف النحيل وعدم تحريك الخردلة باعتماد الايد القوى ، وأنه مكابرة .

وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه :-

الاول : ورود الامر والنهى بها كالأفعال المباشرة ، وذلك كحمل الانتقال

في الحروب والمعارف والايلام .

الثاني : المدح والذم .

الثالث : نسبة الفعل الى العبد دون الله ، والجواب : بعد ما تقدم في الافعال المباشرة انه لم لا يكتفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك ، ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه ، لكننا ذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب

الأول : ان المتولد من السبب المقدور بالقدر الحادثة يمتنع ان يقع مباشرة بالقدر الحادثة من غير توسط السبب ، وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما متلان ، واجتماع المثلين محال ، مع أنه يقضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد اجزائه فيرتفع بها وذلك محال ضرورة ، والجواب : أنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين ، ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع المثلين الثاني : قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوايه وإلا احتاج في فعله إلى سبب والجواب : ان ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون السبب ، مع أنه لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها ، وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة ، ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة . والجواب ما سبق في فعل العبد

الثالث : قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ، ولا يتولد من تذكر النظر ، بل هو ضروري من فعل الله افلو وقعت المعرفة بالله به متذكرا لكانت ضرورية ، فامتنع التكليف بها ، ولانه حينئذ يولد العلم ولو طارضة الشبهة ، وجواب الاول ما مر . والثاني : لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح

ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر. فان قيل : الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله. قلنا : يلزمكم مثله في امساك الايد القوى الشيء من أن تحركه الرياح سواء كان مباشرا للرب أو متولدا من فعله

الرابع : الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التأليفات، ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة ؛ كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة

الخامس : قسموا المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى المولد للآلم . والثاني كالاعتماد اللازم السفلى

السادس : اختلفوا في الموت المتولد من الجرح، والثاني له مراغم لاصله والمنبت له مراغم للاجتماع وللكتاب ، قال تعالى : هو يحيى ويميت . ربي الذي يحيى ويميت

السابع : قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط. فثبتت قوم لحصوله بفعله، ومنعه آخرون والا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة. فقال لهم لا يعتمد الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه

الثامن : قد اختلفوا في الآلم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع. فقيل انه يتولد من الاعتماد ، وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله إنه يتولد من الوهى، والوهى من الاعتماد، لان الآلم بقدر الوهى قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد، ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوي المستكنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهى. والجواب : ان

اختلاف الالم المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الوهى المتفاوت من الاعتماد الواحد، فلم لا يستند هو الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى وأيضا: فيبطله تفاوت الالم تفاوتنا لا يوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب؛ بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير

التاسع : هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى أم لا ؟ هذا مبنى على ما تقدم فى انفرع الثانى

المقصد الثالث فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها

الاول : الطبع والختم والاكنة ونحوها . أولوها بوجوه :-

الاول : ختم الله على قلوبهم أى مماها مختوما عليها . كما قال : وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا

الثانى : ومنها بسمات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن

الثالث : منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم، فلما لم يوفقوا لذلك فكأنهم ختم على قلوبهم

الرابع : منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن يمنهم دخول الايمان قلبه بالختم عليه؛ لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل، وهو مم الابتداء على أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك ، وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك

الثانى : التوفيق والهداية ، أولوها بالدعوة إلى الايمان والطاعة . والذى يبطله أمور :-

الاول : اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما، والدعوة عامه لاختلاف فيها

الثانى : الدماء بهما نحو : اللهم اهدنا الصراط المستقيم . والدعوة حاصلة

واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه . الثالث : كونه مهديا وموفقا من صفات المدح دون كونه مدعوا

الثالث : الاجل ، وهو الزمان الذي علم انه يموت فيه ، فالمقتول عند أهل الحق ميت باجله ، وموته بفعله تعالى ، والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ، وادعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بدم القاتل ؛ ولو كان ميتا باجله لمات وان لم يقتله ؛ فهو لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا ؛ فكان لا يستحق الدم ، وبانه ربما قتل في الملحة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجرم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ، ولذلك ذهب جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسرب الى القاتل والفرق غير بين في العقل . ولولا روم الحرب من الالزام الشنيع لما قالوا به الرابع : الرزق ، وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله ، حلالا كان أو حراما ، إذ لا يتبع من الله شيء . واما هم ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ، وبها لا يمنع من الانتفاع به ، فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فآله لم يرزقه ، وهو خلاف الاجماع . كل ذلك ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز . الخامس : في الأسعار ، المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث ، واما عندهم فختلف فيه : فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد ؛ اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بشئ مخصوص . وقال آخرون : هو متولد من فعل الله ؛ وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى

المقصد الرابع : أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون

هذا مذهب أهل الحق ، لكن منهم من لا يجوز أسناد الكائنات اليه مفصلا لايهامه الكثر ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، ولا توقيف ثمة . وذلك كما يصح أن يقال : الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال : أنه خالق القاذورات

وخالق القردة والخنازير ، وكما يقال : له كل ما في السموات والارض ، ولا يقال : له الزوجات والاولاد ، لا يهامه اضافة غير الملك اليه .
وقالت المعتزلة : هو مريد للأمور به كاره للمعاصي والكفر .

لنا : أما انه مريد للكائنات فلا أنه خالق الأشياء كلها المأمور ، وخالق الشيء بلا اكراه مريد له . وأيضا فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها .
وأما انه غير مريد لما لا يكون فلا أنه تعالى علم من الكافرانه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا . والله تعالى عالم باستحالة الشيء لا يريد به ، ولأنه لا يتصور منه صفة مرجحة لأحد طرفيه ، ويعضد هذا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم : ما شاء الله كان ولم يشأ لم يكن والاول دليل الثاني ، والثاني دليل الاول . احتجوا بوجوه :

الاول : لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالأمر بخلاف ما يريد به يعد سفيها ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . قلنا : لانعلم أن الأمر بخلاف ما يريد به يعد سفيها ، وانما يكون كذلك لو كان القرض من الأمر منحصر في ايقاع الأمور به يوضحه وجوه ثلاثة :

الاول . ان المحتجن لعبده هل يطيعه أم لا ، قد يأمره ولا يريد منه الفعل ، ويحصل مقصوده أطاع أو عصى

الثاني . انه اذا ماتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته ، والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانته ، فانه يأمره بفعله ويريد بعصيانته فيه ، فان أحدا لا يريد ما يفضى الى قتله

الثالث . ان الملجأ الى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل الأمور به

الثاني : لو كان الكفر مرادا لله ، لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة منابا به وانه باطل ضرورة . قلنا : الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير

الارادة وغير مستلزم لها. وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال : الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر. وهو لفظي

الثالث : لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعا نقضائه ، والرضاء بالقضاء واجب ، فكان الرضاء بالكفر واجبا ، واللازم باطل : لأن الرضاء بالكفر كفر . قلنا : الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى ، والكفر مقضى لا قضاء ، والحاصل ان الانكار بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية ، والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظاهر ، إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء

الرابع : لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق . قلنا : الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا للقدرة مادة لا ما يكون مقدورا للتكليف به ، والايمان في نفسه مقدور وان لم يكن مقدورا للكافر ، لأن القدرة عندنا مع الفعل . فهذه دلائل العقل . وربما احتجوا بآيات : الاولى . سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا لحرمننا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم . قلنا . قالوا ذلك سخريه ، ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب ، وقال آخرا . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين

الثانية . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها . قلنا . مكروها للعقلاء منكرها لهم في مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة أو منهيها عنه مجازا توفيقا للأدلة الثالثة . وما الله يريد ظلما للعباد . مع أن الظلم كائن . قلنا ، أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلما

الرابعة . والله لا يحب الفساد والفساد كائن ، والمحبة الارادة . قلنا . بل ارادة خاصة وهي مالا يتبعها تبعة ، ونفى الخاص لا يستلزم نفي العام

الخامسة . ولا يرضى لعباده الكفر . قلنا . الرضاء ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكفرة ، ويعترض عليه ويؤيده ان العبد لا يريد الا لام والامراض

وهو مأمور بترك الاعتراض . ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها :

الاولى : ولو شاء الله لجمعهم على الهدى . الثانية : ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة : فلو شاء لهداكم أجمعين . الرابعة : أولئك الذين لم يرد الله أن يظفر قلوبهم
الخامسة : انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزحق أنفسهم وهم كافرون
السادسة : ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس .

السابعة : إننا قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . وذلك في القرآن كثير
خاتمة : في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر . قالوا : الموجود إما خير
محض كالعقول والافلاك . وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم . فان المرض
مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه . ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور
بالكلية ، فكان الخير واقعا بالقصد الاول ، والشر واقعا بالضرورة والعرض .
واتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ، أولا يتألم
سائح في البر أو البحر .

المقصد الخامس : في الحسن والقبح . القبيح : ما نهى عنه شرعا . والحسن : بخلافه ،
ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها ، وليس ذلك عائدا الى أمر حقيقي
في الفعل يكشف عنه الشرع ؛ بل الشرع هو المثبت له والمبين ، ولو عكس القضية
لحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممنعا ، وانقلب الأمر .

وقالت المعتزلة : بل الحاكم بهما العقل ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه ،
والشرع كاشف ومبين . وليس له أن يعكس القضية .

ولابد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة :

الاول : صفة الكمال والنقص ، يقال : العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع

أن مدركه العقل .

الثاني : ملائمة الغرض ومناقرته . وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار ؛ فان قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه الثالث : تعلق المدح والثواب ، أو الذم والعقاب ، وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي . قلوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لا ندرك بالعقل ، ولكن إذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو مقبحة كهوم أول يوم من شوال . ثم أنهم اختلفوا .

فذهب الأوائل منهم إلى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا ، وأبو الحسين من متأخريهم إلى اثبات صفة في القبيح دون الحسن ، والجباي إلى نفيه فيهما مطلقا . وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة ، قول أبي الحسين : القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله ، ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله ، وأنه على صفة تؤثر في استحقات الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبيء على اتضاع حال الغير . لنا وجهان :-

الأول : أن العبد مجبور في أفعاله ، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا .

بيانه : أن العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر ، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح ؛ بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب ؛ كان ذلك اتفاقا ، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد ؛ وإلا تسلسل ، ووجب الفعل عنده ، والاجاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطراريا ، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا .

فان قيل : هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يسم ، وايضا فانه ينفي قدرة الله تعالى لا طراد الدليل في أفعاله ، والمقدمات المقدمات ، والتقرير التقرير ،

وأيضاً فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف مالا يطاق ، وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ، ولا يكون كل التكليف كذلك ، وأيضاً فالمرجح داع له يقتضى اختياره للفعل وذلك لا ينفي الاختيار . قلنا :

أما الأول : فإن الضرورى وجود القدرة لا وقوع الفعل بقدرته .

وأما الثانى : فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا مرجح اتفاق إنتهائى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة ونحن لا نقول بها فإن ائترجيج مجرد الاختيار عندنا جائز ، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم فى مسألة الهارب من السبع ، والعطشان الواجد للقدحين المتساويين . وأيضاً فرجح فاعليته تعالى قديم ولا يحتاج الى مرجح ، إذ الخوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان .

وأما الثالث : فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل فيه ، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور مادة .

وأما الرابع : فمقصودنا أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلق الله تعالى إياه ، وقد بيناه ، وذلك كاف فى عدم الحكم عقلاً ، إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه ، وفى كونه مانعاً من حكم العقل عند الخصم .

الثانى : - لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف عنه ، لأن ما بالذات لا يزول واللازم باطل ، فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي ، بل يجب ويذم تاركة قطعاً ، وكذا إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل

وللأصحاب مسائل ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها : - .

أحدها : - من قال لا كذب غدا . فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته ، وإما قبيح فتركه حسن ، مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح . قلنا : - لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح ، فتتعد دجبة الحسن والقبح فيه ، وأنه غير ممتنع

أو نلتزم قبجه مطلقاً، لأنه قبيح إما لذاته وإما لاستلزامه القبيح، وتقول الحسن إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح

الثاني : — من قال زيد في الدار ولم يكن، فقبج هذا القول إما لذاته أو مع عدم كون زيد في الدار، والقسمان باطلان ؛ فالاول لاستلزامه قبجه وإن كان زيد في الدار ، والثاني لأنه يستلزم كون عدم جزء علة الوجود . قلنا : — قد يكون قبجه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار، والشرط لا يمنع أن يكون عدمياً الثالث : قبجه لكونه كذباً إن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر وبطلانه ظاهر، وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتيبها وتقضى المتقدم عند حصول المتأخر . قلنا : هو من صفاته النفسية فلا يستدعي صفة كما هو مذهب بعضهم، أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه، فقبجه لكونه جزء خبر كاذب، أو بالمجموع لكونه كاذباً، فما هو جوابكم فيه فهو جواباً.

الرابع : كونه قبيحاً ليس نفس ذاته لتعلقها دونها، بل زائد وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى . قلنا : قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالإمكان والحدوث

الخامس : علة القبح حاصلة قبل الفعل ، ولذلك ليس أن يفعله ويلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم . قلنا : يحكم العقل بآصافه بالقبح إذا حصل، وهذا هو المانع من فعله ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان ، وطريقان زاميان : — أما الحقيقيان : فاحدهما : أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق ، وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلاً ، ولا العرف ؛ إذ العرف يختلف بالامم وهذا لا يختلف . والجواب : إن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة ، أو صفة الكمال والنقص مسلم ، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع

وثانيهما : إن من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصديق

والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً ، وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انتقاذه مال إلى انتقاذه قطعاً ، وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً . كما أن كان المنتخذ طفلاً أو مجنوناً وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضرر . الجواب : أما حديث اختيار الصدق فلا أنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم والكذب منافراً ، ولا يلزم من فرض الاستواء تحقيقه ، وأما حديث الانتقاذ فذلك لرفعة الجنسية ، وذلك مجبول في الطبيعة ، وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه فيستحسن فعل المنتخذ له إذا قدره ، فيجرد ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير .

وأما الالتزامان . - فأحدهما : لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية ؛ لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي ، وأنه باطل اجماً ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور . الجواب : أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه ؛ إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا ودلالة المعجزة عادية وسيأتي .

وثانيهما : الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ، وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به . قلنا : اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر ، وقد محتج بلزوم إغغام الانبياء وقد مر في باب النظر .

تفريع : إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للأفعال قبل الشرع ، وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه : أن اشتمل تركه على مفسدة فواجب . أو فعله غرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فتندوب أو تركه فكرو ، وإلّا فباح . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل ، وأما على سبيل

الاجمال فقيل : بالحظر ، والاباحة ، والتوقف

دليل الحظر : أنه تصرف في ملك الغير بلاأذنه فيحرم كإي الشاهد.الجواب :

الفرق بتضرر الشاهد

دليل الاباحة وجهان : -

أحدهما : أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والافتباس من ناره والنظر في مرآته .الجواب : أن الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع

ثانيهما : أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به بالحكمة تقتضى اباحته ، وكيف يدرك تحريمه بالعقل وماهو إلا كمن يعترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عفاشه المهلك ، أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك؟ كلا الجواب : ربما خلقه ليصبر عنه فيتاب أو لغرض آخر لانهله

وأما التوقف : فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة إذ مالا منع منه فباح إلا أن يشترط الاذن فيرجع الى كونه شرعيا ، وتارة بعدم العلم وهذا أمثل لالتعارض الأدلة بل لعدم الدليل

المقصد السادس : أعلم أن الأمة قد أجمعت على ان الله لا يفعل القبيح لاويترك الواجب.فلاشاعة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه وأما المعزلة فمن جهة أن ماهو قبيح منه يتركه ، ومايجب عليه يفعله ، وهذا فرع المسألة المتقدمة. إذ لاحاكم بقبح القبيح منه ، ووجوب الواجب عليه إلا العقل وقد أبطلنا حكمه وبيننا أنه تعالى الحاكم فيحكم مايريد.والمعزلة أوجبوا عليه على أصلهم أمورا:

الاول : اللطف ، وفسروه بأنه الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء ، فانا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن

المعصية ، فيقال لهم هذا ينتقض بأمور لا تحصى ، فانا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي ، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه بل نجوم بعدمه

الثاني : الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد ، ولأن التكليف اما لا لغرض وهو عبث وأنه لجد قبيح ، وإما لغرض : إما عائد إلى الله تعالى وهو منزّه عنه ، أو إلى العبد ، إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ ، وإما في الآخرة وهو إما اضرارده وهو باطل اجماعاً وإما نفعه وهو المطلوب فيقال لهم : الطاعة لا تكافى النعم السابقة لكثرتها وعظمتها ، وحقارة أفعال العبد وقتلتها بالنسبة إليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصره بتجريك انغله ، فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه . وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أوليس ذلك على سبيل الوجوب

الثالث : العقاب على المعصية : زجراً عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي ، وفيه اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها ، فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل ، فكيف يدرك امتناؤه بالعقل ، وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً

الرابع : الاصلح للعبد في الدنيا . فيقال الاصلح للكافر الفقير المعبود في الدنيا والآخرة الا يخلق

حكاية : تنحى بالقاع على هذه القاعدة . قال الاشعري لأستاذه أبي علي الجبائي ، ما تقول في ثلاثة أخوة ، عاش أحدهم في الطاعة ، وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً ؟ يقال يثاب الاول بالجنة ، ويعاقب الثاني بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب . قال : فان قال الثالث . يارب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة ؟ قال : يقول الرب كنت أعلم انك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار قال : فيقول الثاني . يارب لم تمنني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت

فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق ، وكان أول ماخالف فيه المعتزلة
الخامس : العوض على الآلام . قالوا : الالم ان وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه ، والا فان كان الابلام من الله وجب العوض
وان كان من مكاف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته واعطى المجنى
عليه عوضا لا يلامه له ، وان لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم
عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه ، ولهم بناء على هذا الاصل
اختلافات شاهدة بقصاده

الأول : قال طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا ، وقال آخرون بل يجب
أن يكون في الآخرة كالنواب

الثاني : هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟

الثالث : هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب ؟

الرابع : هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلاسبق ألم أم لا ؟

الخامس على الجواز ، هل يؤلم ليعوض ؟ أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به

مخالفا للحكمة ؟

المادس على المنع . هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفاه ولغيره إذ

يصير ذلك عبرة له تزجره عن التقيح ؟

السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها ؟ وتمتاز

بها عن أمثالها التي لا تقامى مثلها أو لا تعوض ؟ وان عوضت فهل ذلك في الجنة ؟

وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء ؟ على أن منهم من

أنكر لحوق الالم البهائم والعصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة ،

وخلق العقل فيها

المقصد السابع : تكليف مالا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آتقا من أنه

لا يجب عليه شيء ولا يقيح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب

لحكمه ، ومنعه المعتزلة لقبه عقلا ، فإن من كلف الاعى نقط المصاحف ،
والزمن المشى الى أقاصى البلاد ، وعبده الطيران الى السماء ، عد سفيها ، وقبح
ذلك فى بداية العقول ، وكان كأمر الجراد .

واعلم ان مالا يطاق على مراتب ،

ادانها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره ، فإن
منه لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ،
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجها ، والالم يكن العاصى يكفره وفسقه مكلفا .
واقصاها : ان يمتنع لنفس مفهومه كجميع الضدين وقلب الحقائق ، وجواز
التكليف به فرع تصوره ، فثنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره
وطلبه ، ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه
انما يتصور : اما منقيا بمعنى انه ليس لنا شىء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين ،
أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ، ثم يحكم بان مثله
لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له ، صرح ابن سينا به ، ولعله
معنى قول أنى هاشم : العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال ، المستحيل لا يعلم
المرتبة الوسطى : ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به
لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لا كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا
نجزه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى . لا يكلف الله تمسا الا وسعها ، وتمنعه
المعتزلة وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان أبى لهب نصب
للدليل فى غير محل النزاع .

المقصد الثامن . فى أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض . اليه ذهب الاشاعرة
وخالفهم فيه المعتزلة . لنا بعد ما بينا من أنه لا يجب عليه شىء ولا يقبح منه
شىء وجهان . —

احدهما : لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك

الغرض؛ لأنه يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال؛ فإن قيل: لا نسلم المبالغة لأن الغرض لا يكون حائداً إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه . قلنا : نعم غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الاضام والالم يصلح أن يكون غرضاً له؛ كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا تقع فيه لهم ولا لغيرهم ضروره

وثانيهما : إن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداءً كما ببناءه؛ فلا يكون شيء من الكائنات الافعاله لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل الا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض ، وأيضاً فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر ، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض .

احتجوا : بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه . قلنا : ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو أول المسألة ، وان اردتم أمراً آخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى تذييب : اذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا تقع فيها لله لتعالیه عنه ، ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ ؟ قالوا : الغرض فيها تعريض العبد للثواب فإن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح ، فيقال لهم : لانعلم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا . وان سلم قبحه فيمكن التعريض له بدون هذه المشاق اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً ، ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة ؟ وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام وما يروى أن افضل العبادات أحجزها فذلك عند التساوي في المصالح، ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا ؟

المقصود السابع في اسماء الله تعالى . وفيه مقاصد

المقصود الاول : الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضع ، وانه منقضى وليس الاسم كذلك وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ، ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة **ف ر س** أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره ، بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينفي عنه ، فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ، فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك أنها غيره ، وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والتقدير مما يدل على صفة حقيقية . ومن مذهبه أنها لاهو ولا غيره كما مر

المقصود الثاني : في أقسام الاسم :

اعلم ان الاسم إما أن يؤخذ من الذات ، أو من جزئها ، أو من وصفها الخارجى أو من الفعل ، ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى ، أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه ، وأما المأخوذ من الجزء فحال عليه لما بينا أن الوجوب الذاتى ينافى التركيب ، وأما المأخوذ من الوصف الخارجى فخازر . ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا وقد يكون سلبيا ، وأما المأخوذ من الفعل فخازر . فهذه أقسامه البسيطة ، وقد تتركب ثنائيا وأكثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصود

المقصود الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية أى يتوقف إطلاقها على الاذن فيه وذلك للاحتياط ، احترازا مما يؤهم باطلا لعظم الخطر في ذلك . والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فلنحصيها احصاء

الله : اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره ، فقليل علم جامد وقيل : مشتق واصله الاله . حذفت الهمزة لنقلها وادغم اللام . وهو من اله اذا تعبد . وقيل من

الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية ، وقيل هو التقادر على الخلق ، وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجه صفة سلبية .

الرحمن الرحيم : أى مرید الانعام على الخلق فرجعها صفة الارادة .

الملك . أى يعزويذل ولا يذل ، فرجه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام القدرة فصفة القدرة . القدوس : المبرأ عن المعاييب ، وقيل الذي لا يدركه الا وهام والابصار . فصفة سلبية . السلام : ذو السلامة عن النقائص ، فصفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة فعلية . وقيل يعلم على خلقه . قال تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) فصفة كلامية .

المؤمن : المصدق لنفسه ورسله أما بالقول فصفة كلامية ، أو بخلق المعجز فعلية . وقيل المؤمن لعباده من القزع الاكبر ، اما بفعله الا من أو باخباره .

المهيمن : الشاهد وفسر بالعلم وبالتصديق بالقول ، وقيل الامين أى الصادق في قوله العزيز : قيل لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحيط عن منزلته ، وقيل لا مثل له ، وقيل يعذب من أراد . وقيل عليه ثواب العاملين ، وقيل التقادر ، والعزة القدرة . ومنه المثل (من عزيز) . الجبار : قيل من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم ، وقيل بمعنى الاكراه ، أى يجبر خلقه على ما يريد . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة ، وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن ، وقيل العظيم أى انتفت عنه صفات النقص ، وقيل وحصل له جميع الكمال . المتكبر : قيل في معناه ما قيل في العظيم . الخالق البارئ : معناه واحد . المختص باختراع الاشياء .

المصور : المختص باحداث الصور والتراكيب . الغفار : المرید لازالة العقوبة عن مستحقها . القهار . غالب لا يغلب الوهاب : كثير العطاء . الرزاق يرزق من يشاء الفتاح : ميسر العسير ، وقيل خالق الفتح أى النصر ، وقيل الحاكم ، وهو اما بالاخبار أو بالقضاء ومنه قوله تعالى (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى احكم . وقيل الحاكم المانم ومنه حكمة العجام . العليم : العالم بجميع المعلومات القابض : المختص بالسلب . الباسط المختص بالتوسعة . الخافض : من الخفض

وهو الخط والوضع . الرفع : المعطى المنازل . المعز : معطى العزة . المذل : الموحب
لخط المنزلة . السميع البصير : ظاهر . الحكم : الحاكم . وقيل هو الصحيح علمه وقوله
وفعله . العدل : لا يوجب منه ما يفعل . اللطيف : خالق اللطف ، وقيل العالم بالخفيات
الخبير : العليم . وقيل الخبير . الحليم : لا يعجل العقاب . العظيم : قدمر . الغفور :
كالغفار . الشكور : المجازى على الهكر ، وقيل يثيب على انقليل الكثير ،
وقيل المثني على من أطاعه . العلى الكبير : كالمتكبر . الحفيظ . العليم . وقيل
لا يشغله شيء عن شيء ، وقيل يبقى صور الاشياء . المقيت . خالق الاقوات .
وقيل المقدر . وقيل الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر . الحسيب . الكافي
يخلق ما يكفي العباد . وقيل المحاسب باخباره المكلفين ، بافعالوا الجليل : كالمتكبر
الكريم : ذو الجود ، وقيل المقتدر على الجود . وقيل العلى الرتبة ، ومنه كرائم
المواشى ، وقيل يغفر الذنوب الرقيب : كالحفيظ . المحجب : يجيب الادعية .
الواسع ، الحكيم ، الودود : المودود ، كالحلوب والركوب ، وقيل الوادى يود ثناءه
على المطيع وثوابه . المجيد : الجليل أفعاله . وقيل الكثير إفضاله . وقيل لا يشارك
فيما له من أوصاف المدح . الباعث : المعيد للخلائق . الشهيد : العالم بالغائب
والحاضر . الحق : العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل الحق أى الصادق . وقيل مظهر
الحق . الوكيل : المتكفل بأمور الخلق ، وقيل الموكل اليه ذلك . القوى . القادر
على كل أمر . المتين . هى النهاية فى القدرة . الولى الحافظ . للولاية . الحميد . المحمود
المحصى . العالم ، وقيل المنبئ عن عدد كل معدود وقيل القادر ومنه علم أن لن
نحصوه أى لن تطيقوه . المبدئ . المتفضل بابتداء النعم . المعيد . يعيد الخلق
الحى . خالق الحياة . المميت . خالق الموت . الحى . ظاهر . القيوم . الباقي الدائم
وقيل المدبر . الواجد : الغنى ، وقيل العالم . الماجد . العالى ، وقيل من له من الولاية
والتولية . الاحد . قد مر تفسيره الصمد . السيد . وقيل الحليم . وقيل العالى
الدرجة . وقيل المدعو المستول وقيل الصمد مالا جوف له . القادر . المقتدر .

ظاهر • المقدم المؤخر : يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء • الاول الآخر : لم
يزل ولا يزال • الظاهر . المعلوم بالادلة القاطعة • وقيل الغالب • الباطن : المحتجب عن
الحواس ، وقيل العالم بالخفيات • الوالى . المالك • المتعالى : كالعلى • البر . فاعل
البر • التواب : يرجع لفضله على عباده اذا تابوا اليه • المنتقم : المعاقب لمن
عصاه • العفو . الماحى • الروف : المريد للتخفيف • مالك الملك . يتصرف فيه
ذو الجلال والاكرام . كالجليل • المقسط . العادل . الجامع . أى للخصوم يوم
القضاء • الغنى . لا يفتقر الى شئ • المغنى . المحسن لأحوال الخلق • المانع : لما
يشاء من المنافع • الضار النافع . منه الضرر والنفع . النور . امدى . يخلق
الهدى • البديع • أى المبدع • الباقي . لا آخر له • الوارث . الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد . العدل وقيل المرشد . الصبور . الحليم وفد مر .
فهذه هى الائمة الحسنى نسأل الله بركاتها أن يفتح علينا أبواب الخير
ويغفر لنا ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم .



« الموقف السادس »

في السمعيات وفيه مراد

المرصد الأول في النبوات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في معنى النبي . وهو لفظ منقول في العرف عن سماه اللغوي . فقيل : هو النبيء من النبأ لأنبأه عن الله تعالى ، وقيل : من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه ، وقيل : من النبي وهو الطريق لأنه وسيلة الى الله تعالى ، وأما في العرف :

فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك ، أو بلغهم عنى ونحوه من الألفاظ ، ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد ، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده ، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته ، وهذا بناء على القول بالقادر المختار وأما الفلاسفة ، فقالوا : هو من اجتمع فيه خواص ثلاث .

أحدها : أن يكون له اطلاع على المغيبات ، ولا يستنكر ، لأن النفوس الانسانية مجردة ، ولها نسبة إلى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم لكونها مبادئ له فقد تتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها ويؤيده : ما ترى النفوس وما عليها من التفاوت في طرفي الريادة والنقصان ، متصاعدا الى النفوس القدسية ، ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً ، وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغل لرياضة ، او مرض أو نوم . قلنا : مردود إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً ، والبعض لا يختص به كما اقررتم به ، ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل ، وباقي المقدمات خطابية وثانيها : ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة ، لكونه يهوى عالم العناصر مطيعة له ، منقاداً لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه ، ولا يستنكر ، فان النفوس

الانسانية وهى بتصوراتها مؤثرة في المواد كما نشاهد من الاحرار والاصفرار والتسخن ، عند الخجل والوجل والغضب ، ومن السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط ، وان كان ممشاه في غيرها أقل عرضا ، فلا يبعدان تقوى نفس النبي حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل . وحرق وغرق . وهلاك أشخاص ظالمة . وخراب مدن فاسدة ، وكيف ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص . قلنا : هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام ، والمقارنه لا تعطيه ، مم انه لا يختص بالنبي

وثالثها : ان يرى الملائكة مصورة ، ويسمع كلامهم وحيا ، ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه ، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس ، وربما صار ملكة ويحصل بأدنى توجه . قلنا : هذا تليس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها ، لانهم لا يقولون بملائكة يرون ، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة ، ولا كلام لهم يسمع . لانه من خواص الأجسام ، وما آله الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة ، كما للمرضى والمجانين على ما صرحوا به ، ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة وبلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق ، فكيف من قبل ما يرجع الى تخيلات لا أصل لها وربما خالف المعقول ؟

هذا : ثم أنهم قالوا : من اجتمعت فيه هذه الخواص اتقادت له النفوس المختلفة ، مم ما جبلت عليه من الآباء ، وذلت له الهمم المتفاوتة على ماهى عليه من اختلاف الآراء ، فيصير سببا لفرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان ، من حيث انه لا يستقل بما يحتاج اليه في معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات والمعاوضات ، ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لا شرأبت كل نفس إلى ما يريد غير ، وطمع عين كل الى ما عند الآخر ، فصل التنازع ، وأدى الى التوائب والتشاجر ، والتقاتل والتناحر ،

وتعمل الهرج والمرج ، واختل أمور المعاش والمعاد . فوجب في الطبيعة ، لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات ، وهدى إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه ، سيما الانسان وهو اشرف الأنواع ، سخر له ما عداه ، وهذا من أعظم مصالحه أفترى الطبيعة تهمل ذلك ؟ كلا !!

المقصد الثانى : فى حقيقة المعجزة : وهى عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، والبحث عن شرائطها ، وكيفية حصولها ، ووجه دلالتها
البحث الأول فى شرائطها : وهى سبع

الأول : أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه ، لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله . وقولنا : أو ما يقوم مقامه ، ليتناول مثل ما اذا قال : معجزتى أن أضرم يدى على رأسى وأنتم لا تقدرُونَ عليه ، ففعل وعجزوا فانه معجز ، ولا فعل لله ثمة ، فان عدم خالق القدرة ليس فعلا ، ومن جعل الترك وجوديا حذفه

الثانى : أن يكون خارقا للعادة ، اذ لا اعجاز دونه ، وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبي ، وليس بشئ ، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز
الثالث : أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز

الرابع : أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدى ؟ الحق أنه لا ، بل يكفى قرائن الأحوال ، مثل ان يقال له : ان كنت نبيا فأظهر معجزا ، ففعل

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال : معجزتى أن أحى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه

السادس : الا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له ، فلو قال : معجزتى أن ينطق هذا الضب ، فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه ، نعم لو قال معجزتى أن أحى هذا الميت ، فأحياه فكذبه فمجهول ، والصحيح

أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا ، لأن المعجز احياءه وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه ، ولم يتعلق به دعوى ، وقيل : هذا اذا ماش هذه زمانا ، ولو خر ميتا في الحال بطل الاعجاز ، لانه كان احيى للتكذيب ، والحق . أنه لا فرق لوجود الاختيار في العورتين ، والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز .

الحام : ان لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها ، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل ، فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطلب به بعد ، فلو عجز كان كاذبا قطعاً ، فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من خلقه الى فتحه ، فان ظهر كما قال كان معجزا ، وان جاز خلقه فيه قبل التحدى ، لأن المعجز إخباره عن الغيب ، واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنيطله . فان قيل : فما تقولون في كلام عيسى في المهد ، وتماقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة ، وفي معجزات رسولكم من شق بطنه ، وعمل قلبه ، وظلال الغمامة ، وتسلم الحجر والمدر عليه . قلنا : إنها هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز ، والآباء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء ،

وقد قال القاضي : ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلنى نبيا ، ولا يتمتع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده ، مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بينت شفة الى أوانه ، ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها . وقوله : وجعلانى نبيا كقول النبي عليه السلام « كنت نبيا و آدم بين الماء والطين » فهذا في المتقدم . وأما المتأخر : فاما زمان يسير يعتاد مثله فظاهر ، وإما زمان متناول مثل أن يقول : معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل ، فانفقوا على انه معجز ، فقليل :

إخباره عن الغيب فيكون مقارنا وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ ، لأن شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون متأخرا . وقيل : يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متأخرا ، والحق : ان المتأخر علمنا بكونه معجزا

البحث الثاني : في كيفية حصولها : عندنا انه فعل الفاعل المختار ، يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته . وقال الفلاسفة : تنقسم الى ترك وقول وفعل ، أما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف المادة ، وسببه انجذاب النفس الى عالم القدس ، واشتغالها عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن ، كما نشاهده في المرضى ، أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض تنكف عن التحليل فتتمسك عن القوت مالمأسك في صحته شطره هلك . وأما القول . فكلاخبار بالغيب ، وسببه ما مر . وأما الفعل : فبأن يفعل فعلا لا تنفى به مئة غيره ، من نثق جبيل ، أو شق بحر . وقد تقدم

البحث الثالث : في كيفية دلالتها : وهى عندنا اجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقيبه ، فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ، فعلوم انتفاؤه مادة كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم نثق الجبيل وأوقعه على رؤوسهم وقال ان كذبتهموني وقم عليكم وان صدقتهموني انصرف عنكم ، فكما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه ، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب .

وقد ضربوا لهذا مثلا : قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجمل الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ، ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف مادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل ؛ كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال . وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى في افادته العلم بالضرورة العاديه . ونذكر هذا للتفهيم وزيادة التقرير .

وقالت المعتزلة : خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع ، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله

قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعا فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه ، فإن دل على الصدق كان الكاذب صادقا وإلا انكف عما يلزمه

وقال القاضي : اقتران ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات ، فإذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق . وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، وأما بدون ذلك فلا ، لأن العلم بصدق الكاذب محال .
تذنيب : من الناس من انكر امكان المعجزة ومنهم من أنكر دلالتها ، ومنهم انكر العلم بها . وستأتيك شبههم بأجوبتها

المقصد الثالث : في امكان البعثة . وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فإن الدال على الوقوع دال على الامكان

وقالت الفلاسفة : انها واجبة عقلا ، لما مر . وقال بعض المعتزلة : يجب على الله . وبعضهم : إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون والا حسن

وقال أبو هاشم : يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها وحوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية واتقرير الشريعة المتقدمة . وقيل إذا درست وهو بناء على أصلهم لا يخترافا ادعينا الامكان العلم

وغرضنا هذا رد شبه المسكرين وهم طوائف : الأولى من أحوالها . الثانية من قال لا تخلو عن التكليف وانه ممتنع . الثالثة من قال في العقل كفاية . الرابعة من قال بامتناع المعجزة ولا تصور دونها . الخامسة من منع دلالتها السادسة من سلم ومنع امكان العلم بها بالتواتر . السابعة من منع وقوعها

الأولى من قال باستحالة البعثة أصح برحوه -

الأول : المذهب . لأنه إن كان البعثة أمرا متعاضدا هو الله ولا

إلى العلم به إذ لعله من القاء الجن ، فانكم أجمعتم على وجوده .
 الثاني : ان من يلقي اليه الوحي ان كان حسانا وجب ان يكون مرثيا
 وإلا كان ذلك منه مستحسلا .

الثالث : التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه
 وما لا يجوز وأنه لا يحصل إلا بغامض النظر وهو غير مقدر بزمان ؛ فللمكلف
 الاستمهال ودعوى عدم العلم . ويلزم إخمam النبي وتبقى البعثة عبثا ، وإلا لزم
 التكليف بما لا يطاق ، وأنه قبيح عقلا .

وجواب الأول والثاني : ان المرسل ينصب دليلا أو مخلوقا علميا ضروريا فيه
 والثالث : أما على أصلنا فلا يجب الامهال مع العلم العادي الحاصل عن
 المعجز . وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم وان صرحوا بخلافه منع الامهال
 لأن فيه تقويت مصلحتهم وما هو الا كمن يقول لولده : بين يديك سبع ضار
 أو مهلك آخر ، فلا تسلك هذا الطريق فقال دعني أسلكه الى ان أشاهد
 السبع أو المهلك : اليس ذلك مستعجلا في نظر العقلاء ؟ ولو هلك ألم يكن ملوما
 مذموما ؟ ومن منعه ذلك أليس منسوبا إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو .
 الثانية من قال : البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها باتفاق ثم ان التكليف
 محتمل لوجوه

الأول : ثبت الجبر وان فعل العبد واقع بقدرته الله ؛ وان الفعل إما معلوم الوقوع
 أو معلوم اللا وقوع والتكليف حينئذ قبيح
 الثاني : التكليف اضار لما يلزمه من انتعاب بالفعل أو العقاب بالترك وهو
 قبيح .

الثالث : التكليف إما لا لغرض وهو سلب ما يضر بعبودية الله وعو منه
 أو الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجتناع ، أو تنفع وتكليف جلب النفع
 . انتهى . وبسبب هذه المخالفة المعقولة . انه معارض بما فيه من المضرة العظيمة

بالكفار والعصاة

الرابع : التكليف إما مع الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه ، وإما قبل الفعل
وإنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل انفعال محال ، ومن جوزه لا يقول
بوقوعه ولا إن كل تكليف كذلك

الخامس - وهو لبعض الصوفية - أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن
التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ، ولا شك أن المصلحة
المتوقعة من هذا الفألت تربي على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا .
وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال .

والثاني ما في التكليف من المصالح الدنيوية والآخرية يربي كثيرا على
المضرة فيها

والثالث أنه فرع حكم العقل ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا
به الثاني

والرابع : عندنا . أن القدرة مع الفعل . وعند المعتزلة إن التكليف قبل
الفعل ، في الحال بالايقاع في ثانی الحال وذلك كالأحداث وهو مما لا شك فيه ؛
فما هو جوابكم فهو جوابنا .

والخامس . إن ذلك أحد أغراض التكليف ؛ وسائر التكليف معينة عليه
ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي
شغلها على شغل التكليف .

الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة وهم البراهمة والصابئة والثناسخية
غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط . ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط
ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وأدريس فقط . واحتجوا بأن ما حكم العقل
بحسنه يفعل ؛ وما حكم بقبحه يترك . ومالم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند
الحاجة لأن الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال . ويترك عند عدمها الاحتياط

والجواب : بعد تسليم حكم العقل أن الشرع فائده تفصيل ما أعطاه العقل
اجمالاً ، وبيان ما يقصر عنه العقل ، فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن
من الأفعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع
وما يضر من الأفعال ، وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما
لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ، ففي دهر طويل يحرمون فيه من فوائدها
ويقعون في المهالك قبل استكمالها مع أن اشتغالهم بذلك يوجب إمتاع النفس
وتعطيل الصناعات والشغل عن مصالح المعاش ، فإذا تسلموه من الطبيب خفت
المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار . ولا يقال في إمكان معرفته غنى
عن الطبيب . كيف والنبي يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله . وفيما تقدم من تقرير
مذهب الحكماء تنمة لهذا الكلام .

الرابعة : من قال بامتناع المعجزة لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولوجوزناه
لجواز انقلاب الجبل ذهباً ، وماء البحر دماً ودهناً ، وأواني البيت رجالاً ،
وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم ، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير
من ادعى النبوة بأن يعدم المدعى ويوجد مثله ، ولا يخفى ما فيه من الخبط
والاخلال بالقواعد . والجواب : أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق
السموات والأرض وما بينهما ، ومن انعدامها الذي نقول به ، والجزم بعدم
وقوع بعضها لا ينافي إمكانها ، وذلك كما في المحسوسات ، فأننا نجمز بأن حصول
الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به للحس ،
والعادة أحد طرق العلم كالحس . ثم إن خرق العادة أعجازاً وكرامة مادة مستمرة
الخامسة : من قال بظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتمالات :

الأول : كونه من فعله لا من فعل الله ، إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس ،
أو لمزاج خاص في بدنه . أو لسكونه ساحراً ، وقد أجمعتم على حقيقته ،
أو لظلمته اختص بمعرفته ، أو لخاصية بعض المركبات ، كالمغناطيس والكهرباء

الثاني : استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو إلى الاتصالات الكوكبية وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره ، فالحمد ما علم وقوة من الغرائب معجزا لنفسه . الثالث أن يكون كرامة لا معصية .

الرابع : أن لا يقصد به التصديق ، اذ لا علم من واجبا ، ولا يمعين ، اذ لعله غير التصديق ، كإيهامه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثبت . كإزالة المشابهات أول تصديق نبي آخر

الخامس : أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم اذ لا يقبح عندكم منه شيء .

السادس : لعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها موضوعة في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا .

السابع : لعابهم استهانوا به أولا وحافوه آخر نشأ منه كنه أو شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم ميشتهم عند

الامن : لعله عورض ولم يظهر لما فيه . أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطمسوا آثاره . ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق . الجواب الاجمال :-

ما قررناه غير مرة من أن التجويزات العقلية لاتنافي العلم العادي . والتفصيل . عن الأول : أننا نأيد أن لا مؤثر في الوجود الا الله والسحر ونحوه الا ان لم يبلغ حد الاعجاز كفراق البحر واحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر وان باع فاما دون ذلك النبوة والتحدي فظاهر أيضا . أو مع فلا بد من ألا يخفقه الله عن يده . أو أن يقدر غيره على ما مرسته . والا كان تصديقا للكاذب وانه محال .

وعن الثاني : ان لا خالق الا الله .

وعن الثالث : أن من حوزها فقال نعمهم - منهم الاستاذ أبو اسحق - :

لا تبلغ درجة المعجزة . وقيل لا تقع على القصد .
وقال القاضي : تجوز اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لأن ذلك
ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة .
وعلى التقدير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر
وعن الرابع : أنا لا نقول بالفرض بل نقول ان خلقها يدل على تصديق
له قائم بذاته .

وعن الخامس : قدم امتناع الكذب عليه .
وعن السادس : اذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في
قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه .
وعن السابع : بعلم عادة المبادرة الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر
جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومآلهم
وعدم الاعراض عنها بحيث لا ينتدب له أحد والقدح فيه سفطحة . وحينئذ
فدلالاته من جهة الصرفة واضحة .

وعن الثامن . كما علم بالعادة وجوب معارضته علم وجوب اظهارها اذ به
يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتمالها
في الجميع ، فلو وقعت معارضة لاستحال طرده عنها مطلقاً .

السادسة : من قال : العلم بمحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا
بالتواتر ، ولكنه لا يفيد العلم ، لوجوه :

الاول : أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل
اذ ليس كدب الكل الا كذب كل واحد .

الثاني : أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز إفادة المائة
للعلم أجاز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحسره في عدد وادعاء الفرق تحكم
فلنفرض طبقة لا تفيده ، ثم نزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيد بالغا ما لم

لثالث : لو أوجب التواتر العلم لا وجبه خبر الواحد واللازم منتف .
بيان الملازمة : أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا ، بل يحصل بخبر
واحد بعد واحد ، فالوجب له هو الخبر الأخير .

الرابع : شرطه استواء الطرفين والواسطة ، ولا سبيل الى العلم به
الخامس : ان التواتر غير مضبوط بعدد ، بل ضابطه عندك حصول العلم
به ، فائبات العلم به مصادرة .

وجواب الأول : منهم مساواة حكم الكل لحكم كل واحد ، لما يرى من قوة
العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد .

والثاني : أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه . وقد يخلقه
بعدد دون عدد ؛ وكيف وأنه يختلف بالوقائع والخبرين والسامعين .

والثالث : أما عندنا فلا أنه يخاق الله . وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الأخبار أسباب معدة وهي قد لا تجماع المسبب للحركة للحصول في المنتهى
ثم انا نجد من أنفسنا ان الخبر الأول يفيد ظنا ، ويقوى بالثاني والثالث إلى
ما لا أقوى منه ؛ فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله .

وعن الرابع والخامس : أنا ندعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع
على شرطه . لا أنا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر .

السابعة : من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا : تتبعنا الشرائع
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة ، فعلمنا أنها ليست من عند
الله وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة ؛
والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن ؛ وتكليف الأفعال الشاقة . كطى القيافى
وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض
مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان فى النعري وكشف الرأس والرسى لآلى مرمى .
وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار . وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء

دوت الامه الحسنة وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد . الجواب : بعد تسليم حكم العقل فغايتة عدم الوقوف على الحكمة ولا يلزم منه عدمها . ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها ، على أن في التعبد بها لا تعلم حكمته تطويها للنفس الالية وملسكة قهرها فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب أو العقاب

المقصد الرابع : في اثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك :

المسلك الأول - وهو العمدة : - أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فتواترة تواتراً الحقة بالبيان وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن : اما انه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي كثيرة . وأما أنه لم يعارض فلا أنه لو عورض لتواتر سبها والخصوم أكثر من حصي البطحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه . وأما انه حينئذ يكون معجزاً فقد مر ؛ والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم . ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين :

الفصل الأول في وجه إعجازه . وقد اختلف فيه

فقليل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعته وفواصله وعليه بعض المعنزة . وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلاً ؛ وعليه الجاحظ . قالوا : البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان وهل رتب البلاغة متناهية ؟ والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ، ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام ؛ وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا يحصل الإعجاز ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها ، فلان من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ؛ وضروب التأكيد ، وأنواع التشبيه ، والتمثيل والاستعارة وحسن

المطامع والمقاصد ، والفواصل والتقديم والتأخير . والفصل والوصل اللائق بالمتن ، وتعريفه عن اللفظ انث والشارد ... الى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له تمييز نوعا منها الا وجوده فيه أحسن ما يكون ، ولا يقدر أحد من البلغاء ان استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه وربما لو رام غيره لم يواته ، ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بأعجاز القرآن . وقال القاضي : هو مجروح الأمرين . وقيل هو اخباره عن الغيب نحو : وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، وذلك كثير . وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقيل بالصرفة ، فقال الاستاذ والنظام : صرفهم الله مع قدرتهم ، وقال المرتضى : بل سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة .

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتقصي عنها .

قلوا وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه . واختلافكم فيه دليل خفائه . ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح ثل اعجاز . أما النظم الغريب فلا نه أمر سهل سيما بعد سماعه . وأيضا خفاقات مسيلة على وزنه . وأما البلاغة فلوجوه .

الأول . اذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وقصيدة للشعراء ، ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن وتزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى « فأتوا بسورة من مثله » لم نجد الفرق بينا ، بل ربما زعم أن الأفصح معارضها . ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت الى حد تفتى معه الريبة .

الثاني . أن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سوره ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به فلم يختلفوا .

الثالث . أنهم عند جم القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين لم يضعوها

في المصحف الا بيينة أو يمين ، والتقرير مامر .

الرابع : لسكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ، ولا بد في كل زمان من فائق أبنائها ، فلعل محمدا كان أفصح أهل عصره ، ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزا ، وهو ضروري البطلان .

وأما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا .

وأما الاخبار بالغيب فلوجوه .

الاول . أنه جائز كرامة الا أن يتكرر إلى أن يصير معجزا ، ومراتبه

غير مضبوطة ، فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الاعجاز؟

الثاني . أنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقا .

الثالث : انه يلزم حينئذ الا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزا .

واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه .

الاول . قال « وما علمناه الشعر » ، وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله

« ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله « ويخزهم

وينصرمهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين » سيما اذا تصرف فيه بأدنى

تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير .

الثاني : أن فيه كذبا إذ قال « ما فرطنا في الكتاب من شيء » « ولا رطب ولا

يابس إلا في كتاب مبين » ولا شك أنه لا يشتمل على أكثر العلوم .

الثالث : أن فيه اختلافا إذ فيه اللحن نحو « ان هذان لساحران » ، قال

عُمان إن فيه لحنا ، وستقيم العرب بالعنتهم .

الرابع . فيه تكرار بلا فائدة كما في سورة الرحمن ، وكهنة مومى وعيسى

كذلك ، وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام

الغير المفيد؟

الخامس . انه نفى عنه الاختلاف حيث قال . « ولو كان من عند غير الله

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . « في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ، ثم نجد فيه اختلافا كثيرا . لأنه إما في اللفظ أو المعنى والاول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان ، والكل موجود فيه : أما تبديل اللفظ فمثل كالعصف المنفوش بدل « كالعين » وفامضوا إلى ذكر الله بدل « فاسعوا » وفكانت كالحجارة بدل « فهي كالحجارة » والمارقون والمارقات بدل « والمارق والمارقة » .

وأما تبديل التركيب فنحو : « ضربت عليهم المسكنة والذلة » بدل « الذلة والمسكنة » ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل « الموت بالحق » .
وأما الزيادة والنقصان فنحو « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهم أب لهم » « وله أسمع وتسمعون نعمة أنثى » .
وأما في المعنى : فنحو « ربنا باعد بين أسفارنا » و « ربنا باعد بين أسفارنا » والاول دعاء والثاني خبر ، و « هل يستطيع ربك » بالغيبة وضم الباء ، وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء .

السادس : أنه يوجد في كثير من الخطب والقصائد الطوال ، بحيث لو تتبعها أبلغ البلاء لم يعثر فيها على سقطه ، فضلا عن التناقض والاختلاف ، ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها .
وأما بالقول بالصرفة فلوجوه :

الاول : الاحجاع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز ، ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا ، بل عجزهم عن القيام الثاني : لو سلبوا القدرة لتناطقوا به عادة وتواتر ذلك ، فإن قيل : العالم يتذكره مثلا يصير حجة عليهم . قلنا . إن كان ذلك موجبا لتعديقه امتنعم عادة تواطوا الخلق الكثير على مكابرتة وإن لم يكن موجبا بل احتمال السحر وغيره مثلا لتناطقوا به وحلوه عليه .

الثالث . كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدى به فانهم لم يتحدوا
بانشاء مثله بل بالاتيان به .

والجواب : قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء ، قلنا الاختلاف
والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ، ولا خفاء في أنه بما فيه
من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة
علمًا وعملاً معجز . وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها
من العلم وليس اذا لم يكن معجزًا بالنظر إلى أحد ما يذم أن لا يكون معجزًا
بجملة منها . وكأى من يبلغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على
الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع ، وليس كل ما ثبت
لكل واحد ثبت للكل .

هذا : وانا نختار أنه معجز ببلاغته . وأما الشبه : فالجواب
عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به ؛ ولذلك لم يعارض ، وغيرهم
سمى عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها .
ثم قياس أقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور عن سواء المييل ؛
وأيضا فيكفي أن كون القرآن بجملة أو بسوره الطوال معجزا . قال الوليد بن
المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه : عرضت هذا الكلام
على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها .
وعن الثانية : أن الآحاد لا تعارض القاطم ، ثم انهم لم يختلفوا في نزوله
على محمد وبلوغه في البلاغة حد الاعجاز ، وأما البسمة فالاختلاف في كونها آية
من كل سورة لافي كونها من القرآن .

وعن الثالثة . أن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير ؛ فان النبي
كان يواظب على قراءته في صلاته . هذا وإن الخبر المخوف بالقرآن قد يفيد

العلم وهو المدعى ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن . ثم لا يضر عدم اعجاب الآية والآيتين .

وعن الرابعة : أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى فيقفون فيه على الحد المعتاد ؛ حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله ؛ وذلك كالسحر في زمن موسى ولما علم السحرة أن حد السحر تخييل وتوهيم ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلف سحرهم الذي كانوا يافكونه علموا أنه خارج عن السحر فآمنوا به ، وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر ، وكذا الطب في زمن عيسى وبعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة بل من عند الله ؛

هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها نخارهم حتى حلقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها ؛ وكتب السير تشهد بذلك ، فلما أتى بما عجز عن مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته ، حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ، ومنهم من أسلم على نفرة منه للصغار ، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء ؛ ومنهم وهم الأكثرون - من عدل إلى المحاربة وتعريض النعس والمال المدمار فعلم أن ذلك من عند الله قطعاً . سلطنا لكن لم لا يكون معجزاً بالأخبار عن الغيب

وحد المعجز منه تقضى به العادة وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ ولسنا الآن لتفصيله وبه خرج جواب الشبهتين : سلطنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف . وأما الشبه : فالجواب .

عن الأولى : أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما : من إشباع أو زيادة أو نقصان ؛ ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد

دويه ؛ وما يقيم من ذلك في نشر البلغاء اتفاقاً على الشذوذ لا بعد شعرا ولا قائله
شاعرا . ومن قال لغلامه : أدخل السوق واشتر اللحم واطبخ ، لم يعد بهذا
القدر شاعرا ضرورة .

وعن الثانية : أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم
الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين .

وعن الثالثة : أن للتكرار فوائد : منها زيادة التقرير ، ومنها إظهار القدرة
على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والأطناب ؛ وهو إحدى شعب
البلاغة ، وأما قوله إن هذان لساحران فقليل غلط من الكاتب ولم يقرأ به ، وقيل لغة نحو :
« إن أباهما وأبا أباهما » قد بلغا في المجد غايتها .

وقيل مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل في الدين . وقيل ضمير الشأن
مقدر ههنا واللام تدخل خبر المبتدأ .. إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب
العربية ؛ وقول عثمان إن فيه لحنا أي في الكتابة ؛ وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع
لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن أن المراد بالسبعة تمامها .

وعن الرابعة : أن ما نقل منه آحادا فردود ، وما نقل متواترا فهو مما قال
الرسول عليه السلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف » .

وعن الخامسة : أن المراد الاختلاف في البلاغة ، فإن الكلام الطويل ونحو
من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين حادة ؛ أو المراد اختلاف
أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم ؛

وأما الصرفة فنقول : بأن الأعجاز ليس بها ولكن ندعيها أو كون القرآن
معجزا وأيا ما كان يحصل المطلوب .

الكلام في سائر المعجزات ، وهي أنواع :

الأول : انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى : إقربت الساعة والشق

القمر .

الثاني : كلام الجمادات ، قال أنس : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حصي فمبجح في يده حتى سمعنا التحميم ؛ وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه : أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأناه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فمبجح ذلك العنب والرمان ؛ ولما دعا للعباس وأهله آمن له أسكفة الباب وحيطان البيت ؛ ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهي على شط الوادي فأقبلت فخذ الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها ؛ وكلام الذراع المسمومة مشهور .

الثالث : كلام الحيوانات العجم : شهد له الذئب بالنبوة ، والطيرة التي ربطها الأعرابي سألته الاطلاق لترضع خففيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الأعرابي أن يطلقها فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة ، ولكل قصة في كتب السير .
الرابع : حركة الجمادات : منها قصة الشجرة ، وما روى ابن عباس أنه قال لأعرابي : أرايت لودعوت هذا العذق فدماه فجاءه ثم قال ارجع فرجع . وحنين الجذع اليه مشهور .

الخامس : إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل .

السادس : نبوع الماء من بين أصابعه ، رواه أنس

السابع : إخباره بالغييب : فنه ماورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث

الصحيحة . ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا .

ثم نقول : كل واحدة من هذه وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف .

المسلك الثاني - وارتضاء الجاحظ والغزالي - . الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها ؛ وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ، وإقدامه

حيث يحجم الأبطال ؛ ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة ؛ وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها - وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها - مما لا يحصل إلا للأنبياء ؛ فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة .

المسلك الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته - عليه السلام - في التوراة والإنجيل . فان قيل : إن زعمهم مجيء صفته مفصلاً أنه يجيء في السنة القلانية في البلدة القلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل ، لانا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك ؛ وأما ذكره مجملاً فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو لعله شخص آخر لم يظهر بعد . قلنا : المعتمد ظهور المعجزة على يده وهذه الوجود الآخر للتكلمة وزيادة التقرير .

المسلك الرابع : - وارتضاه الامام الرازي - أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أنى بعثت بالكتاب والحكمة لأتم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالآيمان والعمل الصالح ؛ ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ؛ ولا معنى للنبوة إلا ذلك وهذا قريب من مسلك الحكماء .

واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان : -

أحدهما : القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية .

وثانيهما : اليهود إلا الميعوية فانهم سلخوا بعثته لكن إلى العرب خاصة

لا إلى الخلق كافة ، واحتجوا بوجهين :

الاول : أن نبوته تقتضى نسخ من قبله باتقان منكم ، لكن النسخ محال ، لانه يدل على الجهل أو الهداء ، وكلامهما محال على الله تعالى ، بيانه : أنه لو كان فيه

مصلحة لا يعلمها فالجهل ، وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهملها بلا سبب ثانياً فالبداء . والجواب : أنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا ، وإن وجب فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات ، كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت ، فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم وفي آخر ارتفاعه ، وكيف والمحكوم عليه هنا ليس بمتحد .

الثاني : أن موسى نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً ، بيباه : أنه تواتر عنه « تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض » وأيضاً إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكنت عنهما ، والآخران باطلان . أما الثاني فإنه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها سيما من الأعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك أقوى حجة له فيه . وأما الثالث فلا أنه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره وإنه معلوم الانتفاء لثبوته إلى أوان النسخ ، والجواب : منع تواتر ذلك عن موسى ولو كان كذلك لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواتراً . وأما التردد فنختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور النسخ وإنما لم ينقل تواتراً إما لقلة الدواعي إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم ، وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات لأن اليهود جرت لهم وقائم ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله .

المقصد الخامس : في عصمة الأنبياء . أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله . وفي جواز صدوره عنهم على سبيل النهي والنسيان خلاف : فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمة ، لدلالة المعجزة على صدقهم ؛ وجوزه القاضي مصيرامنه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة .

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره

أما الكفر : فأجمعت الأمة على عصمتهم منه بإقرار أن الأزارقة - من

الخوارج - جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر . وجوز الشيعة إظهاره
تقية ، وذلك بفضي إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف
وكثرة المخالفين

وأما غير الكفر : فاما كبائر أو صغائر ، كل منهما إما عمداً وإما سهواً
أما الكبائر عمداً فمنعه الجمهور ، والاكثر على امتناعه ممكماً . وقالت المعتزلة -
بناء على أصولهم - : يمتنع ذلك عقلاً ، واما سهواً فجوزوه الا كثرون .
وأما الصغائر عمداً : فجوزوه الجمهور إلا الجبائي ، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً
إلا الصغائر الحسية كسرقة حبة أو لقمة ؛ وقال الجاحظ : بشرط أن ينبهوا
عليه فينتهوا عنه ، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين وبه تقول . هذا كله
بعد الوحي ،

وأما قبله فقال الجمهور : لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة
للمعجزة عليه ولا حكم للعقل ؛ وقال أكثر المعتزلة : تمتنع الكبيرة وإن تاب منها
لأنه يوجب النفرة وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة . ومنهم من
منع مما ينفر مطلقاً كعهر الأمهات والنجور في الآباء ، والصغائر الحسية دون
غيرها . وقالت الروافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد
الوحي ١٩ . - لنا وجوه : -

الأول : لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ، وأنه واجب للاجماع ولقوله
تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » .
الثاني : لو أذنبا لو دت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ، ولقوله
تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ، واللازم باطل بالاجماع ، ولأن من
لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم
إلى يوم القيامة .

الثالث : إن صدر عنهم وجب زجرهم ، لعموم وجوب الأمر بالمعروف .

والنهي عن المنكر ، وإبداؤهم حرام إجماعاً ، ولقوله : « ان الذين يؤذون الله ورسوله . . » الآية ؛ ولدخلوا تحت : « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم » ، وقوله « ألا لعنة الله على الظالمين » ، وقوله لوما ومذمة « لم تقولون مالا تفعلون » و « أتأمرون الناس بالبر وتفسون أنفسكم »

الرابع : ولكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة ، إذ يضاعف لهم العذاب ، إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية ، ولذلك ضوعف حد الحر ، وقيل لنساء النبي « لستن كأحد من النساء » ، « من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب .

الخامس : ولم ينالوا عهده تعالى لقوله « لا ينال عهدي الظالمين » وأى عهد أعظم من النبوة .

السادس : ولكانوا غير مخلصين ، لأن الذنب باغواء الشيطان ، وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى : « لا غوينهم أجمعين إلا عبادة من المخلصين » واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم واسحق ويعقوب : « إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » ، وفي يوسف : « إنه من عبادنا المخلصين » .

السابع : قوله تعالى : « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين » ، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك ، وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى ، أو نقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم »

الثامن : أنه تعالى قسم المكافئين إلى حزب الله وحزب الشيطان ، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خاسرين لقوله تعالى : « ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون » .

التاسع : قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب : « إنهم كانوا يسارعون في الخيرات » والجمع المحلى بالآلف واللام للعموم ، وقوله : « وإنهم

عندنا لمن المصطفين الأختيار . وهما يتناولان جميع الأفعال والتروك ، لصحة الاستثناء ، فهذه حجج العصمة ، وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع - وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا - ليست بالقوية .

واحتج المخالف بقصص الأنبياء تؤهم صدور الذنب عنهم .

والجواب إجمالا : أن ما كان منها مئة ولا بالآحاد وجب ردها ، لأن نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء ، وما ثبت منها تواترا . فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره ، لدلائل العصمة ، وما لم نجد له محيصا حملناه على أنه كان قبل البعثة ، أو من قبيل ترك الاولى ، أو صفات صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه تسميته دنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم ، اذ لعل ذلك لعظمه عندهم أو أن قصدوا به هضمنا من أنفسهم . ومن جوز الصفات عمدا فله زيادة فسخة . ولنفصل ما أجملناه تفصيلا :

فنه قصة آدم . عليه السلام . ونفيه قوا في التمسك بها من ستة أوجه :

الاول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » مؤكدا بقوله : « فغوى »

الثاني : قوله تعالى : « فتاب عليه » ولن تكون التوبة الا عن الذنب

الثالث : مخالفته النهى عن أكل الشجرة .

الرابع : قوله تعالى : « فتكونا من الظالمين »

الخامس : قوله تعالى : « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لكونن

من الخاسرين » .

السادس : قوله « فازلها الشيطان عنها فأخرجها مما كانا فيه » قلنا

كيف يدعى أنه في الجنة ولا أمة له كان نبيا ؟ وهل كان الاجتباء بالنبوة الا

بعد تلك القصة ؟ ، وهل الواقعة في الانبياء يمثل هذا الظاهر دفعه الا

لعمه والجهل المفرط ؟ .

وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل

منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا .. الآية) .
والجواب . أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش ، والنفس الواحدة قصي
وجعل منها زوجها . أي جعلها عريضة من جنسه ، وأشراكها . تسميتهما
أبناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي ، فليس الضمير في
جعل لا آدم وحواء ، وإن صح أنه لا آدم ، فأين الدليل على الشرك في
الالوهية ؟ ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
إلى الله تعالى وذلك غير داخل تحت الاختيار ، أو لعله قبل النبوة .

ومنه قصة ابراهيم عليه السلام ، وأظهر مايوهم الذنب أمران : -
الاول . قوله « هذا ربي » ، ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في
معرفة الله وكم بينه وبين النبوة ١٩

الثاني . قوله (رب أرني كيف تحيي الموتى) ، والشك في قدرة الله كفر
وفي الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطائفة مالم يس في علم اليقين
فإن للوهم بأحداث الوسواس والدغاس سلطانا على القلب عند علم اليقين دون
عين اليقين . . هذا وتد قل ابن عباس . كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي
بدعائه الموتى ، فأراد أن يعلم أهو هو ؟ ، كيف والشك في قدرة الله تعالى
كفروا أنتم لا تقولون به ١٩

ومنه قصه موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه
الاول . قوله . « فوكره موسى فقضى عليه » ولم يكن قتله بحق ، لقوله .
« هذا من عمل الشيطان » وقوله . « رب إني ظلمت نفسي » وقوله « فعلتها إذا
وأنا من الضالين » . الجواب . أنه كان قبل النبوة .

الثاني . أنه إذن لهم في إظهار السحر ، لقوله . « ألقوا ما أنتم ملقون »
الجواب أنه لم يكن حراما حينئذ ، أو علم أنهم يلقون إذن لهم أم لا ،
بدليل . ما أنتم ملقون . أو أراد إظهار معجزته ولا يتم إلا بذلك فكان واجبا
أو أراد إن كنتم محققين ، نحو . فأتوا بسورة من مثله . إلى قوله . إن كنتم صادقين .

الثالث . «وَأَتَى الْإِلَاحَ وَأَخَذَ رَأْسَ أَخِيهِ بِجِرِّهِ إِلَيْهِ» ، وهارون كان نبياً فان كان له ذنب فذاك هو المطلوب ، والا فلا يذاؤه ذنب . الجواب . لم يكن ذلك على سبيل الايذاء ، بل كان يذنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال ؛ فخاف هارون أن يعتقد بنو امرائيل خلافه لسوء ظنهم بعمى .

الرابع . قوله للخضر . لقد جئت شيئاً امراً ، وشيئاً منكراً . قلنا من حيث الظاهر أو أراد عجباً وفعل الخضر لم يكن منكراً .

ومنه . قصة داود ، والقصة مختلفة للحشوية ، اذ لا يليق ادخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام ، بل تصور قوم قصره للايقاع به ، فلما رأوه مستيقظاً اخترع أحدكم الخطبومة ، ونسبة الكذب الى الصوص أولى من نسبته الى الملائكة .
ومنه ، قصة سليمان من وجهين :

الاول ؛ اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الآتية ، الجواب ؛ لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فونها بالنسيان لم يكن ذنباً ؛ وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب ؛ وعن ذكر ربى أى بسببه لا بالهوى ، لأن رباط الخيل بأمره ؛ ووظف مقسحاً ، معناه ؛ يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها ، وحمله على فطنها ضعيف ، اذ لا دلالة للفظ عليه ، ورجوع ضمير (توارت) الى الشمس أبعد المحتملين

الثانى : ولقد فتنا سليمان ، الجواب : النبي عليه السلام قال سليمان : أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولداً يقاتل في سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ؛ ولو أنه قال : إن شاء الله ، كان كما قال ، فلا ابتلاء إنما كان لترك الاستثناء . وقيل . مرض حتى صار كجسد بلا روح . وقيل ولده ولد فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر المسحابة أن يحمله وأمر الريح أن تحمل اليه غذاءه ، فأتى فالتقى على كرسيه الثالث . قوله . هب لى ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي حميد . الجواب .

معجز كل نبي من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك أو أراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين أو أراد الملك العظيم مع القناعة .

ومنه . قصة يونس . والجواب . لعل غضبه كان على قوم كفره فظن أن لن تقدر عليه . أى إن تضيق عليه . وإنى كنت من الظالمين أى لنفسى بترك الأولى . ولا تكن كصاحب الحوت ، أى فى قلة الصبر .

ومنه . قصة نبينا ﷺ - والاحتجاج بها من وجوه .

الأول . ووجدك ضالاً فهدى . الجواب . أنه قبل النبوة ، أو ضالاً فى أمور الدنيا ، لقوله . « ماضل صالحكم وماغوى » .

الثانى . ماروى أنه قرأ بعد قوله . « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » « تلك الغرائيق العلى . منها الشفاعة ترجى » فأتاه جبريل وقال . تلوت على الناس ما لم أتله عليك ، فنزل . « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته .. الخ » . الجواب . أنه من إلقاء الشيطان ، وإلا كان ذلك كفراً . وأيضاً . ربما كان قرآناً وتكون الإشارة إلى الملائكة ففسخ تلاوته للإيهام . أو المراد ما يتمناه بوسوسة الشيطان . أو هو استفهام إنكار .

الثالث . قصة زيد وزينب . الجواب . أنه بأمر الله تعالى لنمسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأعداء ؛ وإنما أخفى فى نفسه ذلك ، خوفاً من طعن المنافقين فقل له . « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . وقيل ؛ كانت أبنة عمه النبي عليه السلام وطمعت أن يتزوجها النبي فنشزت على زيد فطلقها ؛ وما يقال إنه أحبها فما يجب صيانة النبي عن مثله ؛ وإن صح فيل القلب غير مقدور وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذراً عن الخيانة فى الوحي أو التعرض للطعن .

الرابع ؛ ما كان لنبي أن يكون له أمري - إلى قوله ؛ عذاب عظيم ، الجواب

أنه عتاب على ترك الأولى فإن التحريم مستفاد من هذه الآية

الخامس ؛ عفا الله عنك لم أذنت لهم ؟ والعفو ، إنما يكون عن الذنب .
الجواب : أنه تلتطف في الخطاب وإلا فلا عتاب بعد العفو ، وقلنا ذلك بترك
الأولى فيما يتعاق بالمصالح الدنيوية

السادس : ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ، الجواب ؛ قبل النبوة
أو ترك الأولى أو للثقل الذي كان عليه من التعم لاصرار قومه

السابع قوله . (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) (واستغفر
لذنبك) و (لقد تاب الله على النبي) . الجواب : أنه قيل النبوة ، وحمله على
ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه . أو ترك الأولى . أو نعب
إليه ذنب قومه . وأما ما يقال أن المصدر مضاف الى المفعول ، فالمعنى ذنب
قومك إليك فلا يخفى ضعفه ، فإن ذلك في المصادر المتعدية .

الثامن : قوله (عيسى وتولى أن جاءه الأعمى) . الجواب . أنه ترك الأولى
مما يليق بمخلقه العظيم

التاسم : قوله (ولا تنظروا الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الجواب . انتهى
لا يدل على الوقوع .

العاشر : يأياها النبي اتق الله ؛ يأياها الرسول بلغ ما أنزل إليك . الجواب مامر
مع أن الامر والنهي من أقوى أسباب المعصية .

الحادى عشر : لئن أشركت ليحبطن عملك ، الجواب . الشرطية لا تقتضى
تحقق الطرفين ، أو المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس ، أو المراد
بالخطاب غيره ، قال ابن عباس رضى الله عنهما ، نزل القرآن على ،
إياك اعنى فاسمى بإجارة .

الثانى عشر : فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ، الجواب

شرطية ، والفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته اول معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء

واعلم أنا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء وتعمدهم الصغائر لا قاطر فيه نقيا او اثباتا مع قيام الاحتمال العقلي ؛ اذ لو فرض تقيضه لم يلزم منه محال لذاته وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك المقصد السادس : في حقيقة العصمة . وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنبا ، وعند الحكماء . ملكة تمنع عن الفجور وتحصل بالعلم بمشالب المعاصي ومناقب الطاعات ، وتتأكد بتأليم الوحي بالأوامر والنواهي ، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر . وترك الأولى ، فان الصفات النفسانية تكون أحوالا ثم تعبر ملكات بالتدريج .

وقال قوم . تكون خاصية في نفس الشخص ، أو في بدنه ، يتمتع بسببها صدور الذنب عنه . ويكذبه . أنه لو كان كذلك لما استحق المدح بذلك ، وأيضا فالاجماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به ، ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان كذلك ، وأيضا فقوله « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي » ، يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية ، والامتنياز بالوحي لا غير .

المقصد السابع : في عصمة الملائكة . وقد اختلف فيها فللنفاي وجهان . الأول . ما حكى الله عنهم من قولهم . « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نُسبح بحمدك وتقديس لك » . ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية ، إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه ، وفيه العجب وتزكية النفس ، وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجما بالظن واتباع الظن في مثله غير جائز ، وفيه إنكار على الله فيما يفعله ، وهو من أعظم المعاصي

الثاني : إبليس عاص وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله « فمجدد الملائكة كلهم أجمعون الا إبليس » وبدليل أن قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا » قد تناولوا والا لما استحق الدم ، ولما قيل له ما منعك أن لا تسجد

اذ أمرتك ؟ والجواب :-

عن الأول : أنه استفسار عن الحكمة ، والغيبة اظهار مثالب المغتاب ، وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه ، وكذلك التذكية ، ولا رجم بالظن ، وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بغيره

وعن الثاني : أن ابليس كان من الجن ، وصح الاستثناء وتناوله الأمر للغلبة وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه ياباه

وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى (لا يمضون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون) و (يمحسون الليل والنهار لا يفترون) و (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) والجواب انما يتم ذلك اذا ثبت عمومها أعيانا وازمانا ، ومعاصى ، ولا قاطع فيه ؛ وان الظن لا يغنى في مثله عن الحق شيئا .

المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة ؛ لا نزاع في أنهم افضل من الملائكة السفلية ، انما النزاع في الملائكة العلوية ، فقال أكثر أصحابنا الانبياء افضل ، وعليه الشيعة . وقالت المعتزلة والجليمي - منا - الملائكة افضل ، وعليه الفلاسفة . احتج أصحابنا بوجوه أربعة :-

الاول : قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وأمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم ، وعكسه على خلاف الحكمة . لا يقال السجود يقيم على انحاء فلمله لم يكن سجود تعظيم . لأننا نقول « رأيتك هذا الذي كرمت على » ، و « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » يدل على أنه اسجد تكريما وينفى سائر الاحتمالات

الثاني : قوله تعالى « وعلم آدم الاسماء كلها » والعالم افضل من غيره لأن الآية سبقت لذلك ولقوله « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

الثالث : أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأعرق ، فتكون أفضل ، لقوله عليه السلام « أفضل الأعمال أحمرها » أى أشقها .

الرابع : الانسان ركب تركيبا بين الملك والبهيمة فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ، ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى - أولئك كالأنعام بل هم أضل . وقوله . إن شر الدواب عند الله . الآية . وذلك يقتضى أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة . احتج الخصم . بوجوه عقلية ونقلية . أما العقلية فسته . الأول : الملائكة أرواح مجردة كالاتها بالفعل بخلاف السفليات والتام اكمل من غيره .

الثاني : الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام . السفاية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام

الثالث : الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور كلها

الرابع : الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة .

الخامس : الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب لا يلحقها بذلك فتور . بخلاف الجسمانيات

السادس : الروحانيات أعلم لأحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون . فى الازمنة الآتية وبالأمور الغائبة ، وعلومهم كلية فعلية فطرية آمنة من الغلط ، والجسمانيات بخلافه .

والجواب : ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لا نسلمها ولا نقول بها .

وأما النقلية فسبعة : —

الأول : قوله تعالى . ولا أقول لكم إني ملك . فإنه في معرض التواضع والجواب : لانسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ، والذين كذبوا بآياتنا يمسمهم العذاب بما كانوا يفسقون ، والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به فنزلت : لا أقول لكم عندى خزان الله ، ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك . بيانا لأنه ليس له انزال العذاب من خزان الله ، ولا يعلم متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى . فأين حديث الأفضلية ؟

الثانى : قوله تعالى : ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين اذ يقهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالنعم قصور كما عن درجة الملائكة فكلما منها ليحصل لكما ذلك الشرف والجواب : انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة فنهاهما مثل ذلك وخيل اليهما أنه الكمال والتفضيلة

الثالث قوله تعالى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهـ صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى .

الجواب : أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا أب والملائكة فوقه فيهما فأنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصبر ذلك سببا لدعائهم الألوهية . فالمسيح أولى بذلك . وليس ذلك من الأفضلية فى شئ .

الرابع قوله تعالى : ومن عنده لا يمتكبرون عن عبادته . والمراد بكونهم

عنده ليس القرب المكان . بل قرب الشرف والرتبة . وأيضاً: لجعله دليلاً على أنهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم
الجواب : المعارضة بقوله . في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، ويقول الرسول حكاية عن الله . أنا عند المنكسرة قلوبهم . وكَم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده . وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لا أفضل
الخامس : ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى : علمه شديد القوى . وقال : نزل به الروح الأمين . على قلبك . والمعلم أفضل

الجواب . أنهم المبلغون والمعلم هو الله
السادس : الملائكة رسل الله الى الانبياء . والرسول أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى أمته فتكون أفضل
الجواب : فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه

السابع : اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمنفصول لا يقدم على سبيل الاطراد
الجواب : أن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى

المقصد التاسع : في كرامات الأولياء وأنها جائزة عندنا واقعة خلافاً للاستاذ أبي اسحق والحلي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة . لنا : أما جوازها فظاهر على أصولنا ؛ وأما وقوعها فلقصة مريم ، وقصة آصف ، وقصة أصحاب الكهف ، وشئ منها لم يكن معجزة لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه ، ومن جوزها وأنكر : احتج بأنها لاتتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسب باب اثباتها .
والجواب : أنها تتديز بالتحدى مع ادعاء النبوة وعدمه

المرصد الثانى : فى المعاد . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى إعادة المعدوم ، وهى جائزة عندنا ، خلافاً للفلاسفة ،
والتناسخية ، وبعض الكرامية ، وأبى الحسين البصرى ؛
لنا : أنه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه . والالم يوجد ابتداء ؛ فإن
قيل : العود أخص من الوجود . ولا يلزم من امكان الأعم إمكان الأخص .
ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم . قلنا : الوجود أمر واحد لا يختلف
ابتداءً وإعادةً وكذلك لا يجاد فإذا يتلازمان . امكاناً ، ووجوباً ، وامتناعاً ،
ولو جوزنا كون الشيء ممكناً فى زمان ممتنعاً فى زمان آخر معللاً بأن الوجود
فى الزمان الثانى أخص من الوجود مطلقاً ومغايراً للوجود فى الزمان الأول
بحسب الاضافة لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب . وفيه مخالفة لبديهة
العقل ، واغناء للحوادث عن المحدث ، وسد لباب اثبات الصانع ؛
ويمكن أن يقال : الاعادة أهون من الابتداء . وله المثل الأعلى . لأنه استفاد
بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود .

والخصم يدعى الضرورة تارة . ويلتجىء الى الاستدلال أخرى .
أما الضرورة فقالوا : تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله . فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه ؛
وأما الاستدلال فهو من وجوه .

الأول : إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
فيلزم أن يعاد فى وقته الأول ، وكل ما وقع فى وقته الأول فهو مبتدأ . فيكون
حيثئذ مبتدأ من حيث أنه معاد . هذا خلف .

الجواب : إنما اللازم إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة
أن زيدا الموجود فى هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجى
وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير

الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمي ، والتغاير إنما هو بحسب
الذهن دون الخارج ؛

ويحكي أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرا على
التغاير . فقال له : إن كان الامر على ما تزعم فلا يلزم مني الجواب لأنني غير من كان
يباحثك فبهت وعاد الى الحق ، واعترف بعدم التغاير في الواقع ؛ ولئن سلمنا
أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول فلم قلتم : إن الواقع في
وقته الأول يكون مبتدأ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه .
الثاني : لو فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا فلنقرضه موجودا
وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون الامتياز وهو ضروري
البطلان .

الجواب : منع عدم التمايز . بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ
مع التماثل . وكل اثنين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما
مبتدأ والآخر معادا وأي اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد .

الثالث : الحكم بأن هذا عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه محال .
الجواب : على أصل المعزلة وهو كون المعدم شيئا ظاهرا وعلى أصلنا
لأننا نمنع استدعاه للتمييز . بل التمييز إنما يحصل حال الأعادة وهو أمر وهمي لا حقيقة له
المقصد الثاني : في حشر الأجساد .

أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه . وأنكرها الفلاسفة .
أما الجواز : فلأن جمع الاجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص
فيها أمر ممكن كما مر ؛ والله عالم بتلك الاجزاء ، قادر على جمعها وتأليفها لما
بيننا من عموم علمه وقدرته ؛ وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعا .

وأما الوقوع : فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل
التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين ؛ وكل ما أخبر به الصادق

فهو حق . أحتمج المنكر بوجهين :

الاول : لو أكل أنسان أنسانا بحيث صار المأكول جزءا منه . فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال . أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه .
الجواب : أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهى الباقية من أول العمر الى آخره لاجميع الأجزاء ، وهذه فى الأكل فضل فأنا نعلم أن الانسان باق مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه .

الثانى : لو حشر . فأما لا لغرض وهو عبث ، وإما لغرض . إمامائد إلى الله وهو منزله عنه ، أو الى العبد ، وهو إما الابلام وإنه منتف اجما وبيديه العقل لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية ؛ وإما الألداد وهو أيضا باطل لأن اللذة إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك لم يكن له ألم ؛ والابلام ليدفع فيلتذ . لا يصلح غرضا أذ لا معنى له

الجواب : نختار أنه لا لغرض . وحكاية العبث والقبح العقلى قدم جوابه .
ولانسلم أن الغرض هو إما الابلام ، أو الألداد ولعل فيه غرضا آخر لانعلمه ، سلمنا . لكن لانسلم أن اللذة دفع الألم . غايته أن فى دفع الألم لذة ، وأما أنها ليست الا هو فلا ، ولم لا يجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى ؟ . . سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية . فلم قلم إن اللذات الآخروية كذلك ؟ ولم لا يجوز أن تكون اللذات الآخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه دفع الألم : وحقيقة تلك أمرا آخر ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها

تذنيب : — هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفزقها ويعيدها التآليف ؟ الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل وما يحتج به : من قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) ضميم ؛ فأن التفريق هلاك ؛ فأن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التآليف الذى به

تصلح الأجزاء لأفعالها وتم منافعها . والتفريق كذلك
المقصد الثالث : في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في
أمر المعاد .

قالوا : النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ،
فلو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وأنه محال ؛ لأن حصول أمرين متنافيين
لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو يناقض البساطة ؛ ثم أنها إما جاهلة وإما ماملة
أما الجاهلة : فتتألم بعد المفارقة أبداً ، وذلك لشعورها بنقصاتها نقصانا
لامطمع لها في زواله ؛

وأما العالمة : فاما لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولاً ؛ فإن كانت تألمت بها مادامت باقية
فيها لكنها تزول طاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لأنها انما
حصلت لها لئلا تكون إلى البدن وجرتها محبتها له وذلك مما ينمى بطول العهد به
ويزول بالتدريج ؛ وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها
أبداً مبتهجة بأدراكها . هذا ما عليه جمهورهم ،

وقال قوم منهم : - وهم أهل التناسخ - إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التي
أخرجت قوتها إلى الفعل ؛ وأما الناقصة فإنها تتردد في الأبدان الانسانية
ويسمى نسخاً ؛ وقيل ربما تنازلت إلى الحيوانية ويسمى مسخاً ؛ وقيل : إلى النباتية
ويسمى رسخاً ؛ وقيل إلى الجمادية ويسمى فسخاً ؛ هذا في المتنازلة ، وأما
المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر ، وقد تتعلق ببعض
الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن
بناء على قدم النفوس وتجردها

المقصد الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟
ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان ،

وأنكره أ كثر المعتزلة وقلوا انهاما يخلقان يوم الجزاء . لنا وجهان :
الاول : قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على مناطق
به الكتاب ، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ؛ إذ لا قائل بالفصل
الثاني : قوله تعالى في صفتهم : « أعدت للمتقين » « أعدت للكافرين » بلفظ
الماضي ، وهو صريح في وجودهما .

وأما المنكرون : فتمسك عباد بدليل العقل ، وأبو هاشم بدليل الحسم ،
قال عباد : لو وجدنا ظاهرا في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر . والثلاثة باطلة .
أما الاول : فلأن الأفلاك لا تقبل الحرق والالتئام ، فلا يحاطها شيء من
الكائنات الفاسدات .

وأما الثاني : فلأنه قول بالتناسخ ولا تقولون به ، وقد أبطل بدليله
وأما الثالث : فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ، ولو وجد عالم آخر لكان كريا
أيضا فينقض بينهما خلاه وأنه محال .

الجواب : لا نسلم امتناع الحرق على الأفلاك ، وقد تكلمنا على مأخذه ،
ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ ، وإنما يكون كذلك لو قلنا باعادتها
في أبدان آخر ، ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال ، وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
احتج أبو هاشم بوجهين . -

الاول : قوله تعالى « أكلها دائم » مم قوله « كل شيء هالك الا وجهه »
فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما -

الجواب : « أكلها دائم » بدلا أي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام
أكل بعينه غير متصور وذلك لا ينافي هلاكه ، أو تقول : المراد انه هالك في
حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدم ، أو تقول : إنه
تعدمان آنا ثم تعادان وذلك كاف في هلاكهما .

الثاني : قوله تعالى : « عرضها السموات والأرض » ولا يتصور ذلك الا

بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام -

الجواب : المراد أنها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء ، وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة المقصد الخامس : في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل والایجاب على الله ، والنظر ههنا في الثواب والعقاب ،

أما الثواب . فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها . بيانه : أنها اما لا لغرض وهو عبث قبيح ، وإما لغرض طائد الى الله وهو منزله ، أو الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ ، واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه وهو قبيح أو تقعه وهو المطلوب .

الجواب : منم وجوب الغرض وقدم مرارا ، وأما العقاب ففيه بحثان : -
البحث الأول : أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين : -

الأول : انه أوعد بالعقاب وأخبره ، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال . الجواب : غايته وقوع العقاب فأين وجوبه ؟
الثاني : أنه إذا علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على ذنبه واغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصد الدعوة .

الجواب : منم تضمنه للتقرير والاغراء ؛ اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى ؛ واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك .

البحث الثاني : قالت المعتزلة والخوارج : صاحب الكبيرة مخلد في النار ولا يخرج عنها أبداً ، ومحمد بنهم أن الفاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مضره خالصة دائمة ، واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال .

الجواب نمنع الاستحقاق ومنهم قيد الدوام؛ ثم إنه قد يتساقطان ويدخل
لجنة تفضلاً كما قال تعالى : « الذي أحلنا دار المقامة من فضله » أو يترجح
جانب الثواب لأن السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها الى
سبعمائة ويضاعف الله لمن يشاء ، واستعانوا من النقل بوجهين :-

الاول : بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى : « من كسب سيئة وأحاطت
به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله « ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » وقوله « ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » قالوا : والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى :
« وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد » مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل
والجواب : لانسلم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد أحاطت
به خطيئة وأن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل بعض حدوده ، والمراد
من قتل مؤمنا لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا . سلمنا : لكن
الخلود هو المكث الطويل ، وما ذكرتم معارض بما يقال : حبس مخلد ، ووقف مخلد
وخلد الله ملكه والآية حانهاها على الدوام لقريئة الحال .

الثاني : قوله « وإن الفجار انى جحيم يصارنهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين »
ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها .

الجواب : عنها وصما قبلها في الوجه الاول : المعارضة بالآيات الدالة على الوعد
بالثواب نحو « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » و « ويجزى الذين احسنوا
بالحسنى » و « هل جزاء الاحسن إلا الاحسن » وهو عندكم ينافي استحقاق
العقاب . وإن سلمنا : فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار نحو قوله تعالى : « إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى »
وقوله : « إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين » وقوله « كلما التى
فيها فوج .. » الى قوله « فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء » .

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان ، والمرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق .

المقصد السادس : في تقرير مذهب أصحابنا وفيه مباحث :-

الاول : قالوا الثواب فضل وعد به فيفنى به من غير وجوب ؛ لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصا عند العقلاء .

الثاني : أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم وأنكره طائفة لوجوه .

الاول : أن القوة الجسمية كما تقدم متناهية فلا بد من فناؤها .

الجواب : منع تنهايتها وقد مر

الثاني : دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل .

الجواب : هذا بناء على شرط البنية واعتدال المزاج ولا تقول به بل هي بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبداً ويخلق في الحي قوة لا يخرج معها أبديته بالنار كما خلقها في السمندر وهو حيوان مأواه النار .

الثالث : النار يجب افنائها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي بالآخرة إلى عدمها وتنتفت الاجزاء فلا تبقى الحياة .

الجواب : فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بأفناء الله تعالى ، أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها .

قال الجاحظ والعنبري : هذا في الكافر المعاند ، وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فعذور ، وكيف يكلف بما ليس في وسعه ؟ ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله ؟

واعلم : أن الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ؛ اذ يعلم قطعاً أن كفار

عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ، ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسم لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام ، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق .

الثالث : غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب

المقصد السابع : في الاحباط . بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا ،

فقال جمهور المعتزلة : بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساده : وقال الجبائي : يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فأن بقي له زائد أثيب به والا فلا ولا يخفى أنه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس بل العكس أولى لما مر .

وقال أبو هاشم : بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر ولما أبطلنا الأصل بطل الفرع . ثم نقول لهم : كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فأما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما أولا بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ، ثم يكر عليه فيغلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا

تذنيب : قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب والاتساقا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال . فعند الجبائي عقلا ، وعند أبي هاشم للاجماع على أن لا خروج عنهما .

والجواب : لم لا يجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح ،

ولجواز التفضل ، ويجوز أن لا يثاب ولا يعاقب ويكون من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ، ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمحه وفرحه والمه ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما .

المقصد الثامن : في أن الله يعفو عن الكبائر : الإجماع على أنه عفو فقالت المعتزلة : عفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبائر بعدها - لنا وجهان :-
الاول : أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه ولا يقولون به في غير صورة النزاع .

الثاني : الآيات الدالة عليه نحو قوله « ويعفو مبدون ذلك لمن يشاء » وإن الله يعفو الذنوب جميعا « و « وإن ربك لدو مغفرة للناس على ظلمهم » .
المقصد التاسع : في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم -
أجمع الأمة على أصل الشفاعة ، وهي عند أهل الكبار من الأمة لقوله عليه السلام : « شفاعتي لأهل الكبار من أمتي » ولقوله تعالى : « واسئخر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة ؛ وطلب المغفرة شفاعا -
وقالت المعتزلة : إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى « واتقوا يومنا لا نجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعا » وهو عام في شفاعة النبي وغيره

الجواب : أنه لا عموم له في الأعيان ؛ لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ، ولا في الأزمان ؛ لأنه لوقت مخصوص فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت .

المقصد العاشر : في التوبة : وفيه بحثان :

الاول : في حقيقتها ، وهي الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها ، فقولنا : من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وزف العقل والأخلال بالمال والعرض لم

يكن نائبا ، وقولنا: مع عزم أن لا يعود اليها: زيادة تقرير لأن الندم على الامر لا يكون الا كذلك ، ولذلك ورد في الحديث « الندم توبة » وقولنا: اذا قدر . لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .

الثاني . في أحكامها : —

الاول : الزاني المجبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة تمنعه أبوهاشم وقالبه الآخرون . والمأخذ واضح الثاني : ان قلنا لا يقبل فن تاب لمرض يخيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لانه ليس باختياره كالإيمان عند اليأس

الثالث : شرط المعتزلة فيها أمور ثلاثة ، رد المظالم . وان لا يعاود ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم ، وهي عندنا غير واجبة فيها ، أما رد المظالم: فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر ، وأما أن لا يعاود : أصلا: فلائف الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له ، والله مقاب القلوب

وأما استدماته للندم: فلائف الشارع أقام الحكمي مقام ماهو حاصل بالفعل كما في الإيمان ولما في التكليف بها من الجرح المنفى عن الدين الرابع : لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة ، والمفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنبا عم الأوقات والذنوب .

الخامس : أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد السادس : الظاهر أن التوبة طاعة فيثاب عليها لأنها مأمور بها ، قال الله تعالى « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون » والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايدانا بقبولها ودفعنا للقنوط ، لقوله

تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله » « لا تيأسوا من روح الله » « ان الله يغفر الذنوب جميعا »

المقصود الحادى عشر : احياء الموتى فى قبورهم ، ومسألة منكر ونكير لهم ، وعذاب القبر للكافر والفاسق ، كلها حق عندنا ، واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف ، والاكثر بعده . وأنكره ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة . لنا وجهان :

الأول : قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » عطف عذاب القيامة عليه فعلم أنه غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو ، وبه ذهب أبو الهذيل العلاف ، وبشر ابن المعتز ، إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا ،

وأما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة ، وابن جرير الطبرى ، وطائفة من الكرامية ، من تجوز ذلك على الموتى من غير احياء ، فخرج عن المعقول .

الثانى : قوله تعالى : « ربنا امتد اثنتين وأحييتنا اثنتين » . وما هو إلا الامانة ، ثم الاحياء فى القبر ، ثم الامانة فيه ، ثم الاحياء للحشر ، ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب . هذا : والاحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك . احتج المنكر بقوله تعالى .

« لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ولو أحيوا فى القبر لذاقوا موتتين .

الجواب : أن ذلك وصف لأهل الجنة ، والنعيم فى فيها الجنة أى لا يذوق أهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم . والا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة نحو « ان الانسان لئى خسر » وليس فيها نفي تعدد الموت . فهذا معارضة ما احتججننا به من الآيتين ،

قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول ، ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد

فيه احياء ولا مسألة . والقول بهما مع عدم المشاهدة منسطة ، وأبلغ منه؛
من أكلته المباع والطيور وتفرقت أجزاءه في بطونها وحواصلها ، وأبلغ منه
من أحرق وذرى أجزاءه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا ، فانا
نعلم عدم احيائه ومسألته ، وعذابه ضرورة .

وقد تحير الاصحاب في التفصيص عن هذا . فقالوا في صورة المصلوب : لا بعد
في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السمكة ، وكما في رؤية النبي
جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم ،
وأما الصورة الأخرى فان ذلك مبنى على اشتراط البنية وهو ممنوع
عندنا ، فلا بعد في أن تعاد الحياة الى الأجزاء أو بعضها وان كان خلاف العادة
فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى .

المقصد الثاني عشر : في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط ، والميزان ،

والحساب ، وقراءة الكتب ، والحوض المورود ، وشهادة الاعضاء ، حق ،
والعمدة في اثباتها : امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
مما اخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف . ونطق به الكتاب
نحو قوله : « فاهدوهم الى صراط الجحيم » وقومهم أنهم مسئولون » وقوله :
« والوزن يومئذ الحق » وقوله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » وقوله :
« فموف يحاسب حسابا يسيرا » مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب ،
وقوله : « فأما من أوتى كتابه يمينه » وقوله : « اقرأ كتابك » وقوله : « يوم
تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » وقوله : « انا
أعطيناك الكوثر » مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر؟
فقال : على الصراط ، أو على الميزان ، أو على الحوض . وكتب الأحاديث طائفة
بذلك بحيث تواتر القدر المشترك

واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير

المؤمن، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه تقيا واثباتا. قالوا، من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف كما ورد به الحديث ولا يمكن العبور عليه وإن أمكن ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة .
الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يدها ومنهم من يحرق على وجهه

وأما الميزان . فأنكره المعتزلة عن آخرهم ؛ لأن الأعمال أعراض وإن أمكن أعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالخفة والنقل ، وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا . تنزه عنه الرب تعالى
والجواب : أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن . وحديث الغرض من الوزن والتبجح العقلي قد مر مرارا

المرصد الثالث في الاسماء والأحكام وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الأيمان . اعلم أن الأيمان في اللغة التصديق . قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أى بمصدق ، وقال عليه السلام : الأيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أى تصدق . وأما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا وعليه أكثر الائمة كالقاضي والأستاذ التصديق للرسول فيما علم بحجته به ضرورة ، فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا .

وقيل . هو المعرفة ، فقوم بالله ؟ وقوم بالله وبما جاءت به الرسل .
وقالت الكرامية . هو كلنا الشهادة .

وقالت طائفة . التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله .

وقال قوم : إنه أعمال الجوارح ، فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات فرضا أو نفلا . وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل .

وقال السلف وأصعاب الأثر : إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان وإقرار باللسان، وعمل بالأركان .

ووجه الضبط: أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح فهو إما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات وإما فعل القلب والجوارح معا والجارحة إما اللسان أو سائر الجوارح ، لنسا وجوه .

الأول : الآيات الدالة على عملية القلب للإيمان نحو أوثك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقابه مطمئن بالإيمان، ومنه الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ، وقوله لأسماء وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت قلبه .

الثاني : جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغير .

الثالث . أنه قرن بضد العمل الصالح نحو « وإن طأفتان من المؤمنين اقتتلوا » ومنه مفهوم قوله . (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)

فإن قيل . فلم لا يجعلونه التصديق باللسان فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك ؟ قلنا . لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به مصدقا قطعا ، فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها ، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ، م - ٢٥ مواقف

ويؤيده قوله تعالى . (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله « قالت الاعراب آمنا . الآية »

احتج الكرامية : بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين من أنى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله ، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين : الجواب : معارضته بالأجماع على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولا نزاع في أنه يسمى إيمانا لغة ، وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهرا ، وإنما النزاع فيما بينه وبين الله .

ثم نقول : يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فتمعه مانع من خرس وغيره أن يكون كافرا ، وهو خلاف الاجماع .

احتج المعتزلة بوجوه : منها ما يدل على إثبات مذهبهم ، ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم ، القسم الأول أربعة :

الأول : فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الإيمان ، ففعل الواجبات هو الإيمان . أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة « وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين القيمة » وأما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : (إن الدين عند الله الاسلام) وأما أن الاسلام هو الإيمان ، فلأن الإيمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله : (فأخرجنا من كان فيها . . . الآية) قلنا : لفظ ذلك إشارة الى الاخلاص ، لأنه واحد مذكر فلا يصح إشارة الى الكثير والمؤنث ، وهو أولى من تقدير الذى ذكرتم : إذ فيه تقرير اللغة . هذا : والثالثة إنما تصح لو كان الإيمان ديناً غير الاسلام ، وفيه مصادرة لا تخفى .

الثانى : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم إلى بيت المقدس ، قلنا : بل التصديق بها .

الثالث . قاطع الطريق ليس بمؤمن ، لأنه يخزى لقوله تعالى فيهم . (ولهم في الآخرة عذاب النار) مع قوله تعالى . (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيتهم) والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى . (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) قلنا . هو مخصوص بالصحابة ، ولا قاطع طريق فيهم .

الرابع . نحو قوله عليه السلام (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (لا إيمان لمن لا أمانة له) قلنا . مبالغة . ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة ، حتى قال لأبي ذر لما بالتم في السؤال عنه (وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر) .

التشم الثاني . الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم ، وهي ثلاثة . - الأول . لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا ، كالتأمم حال نومه ، والغافل حين غفائه ، وأنه خلاف الاجماع . قلنا . المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي ، لا لأنه حقيقة فيه ، بل لأن الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق ، وإلا ورد عليهم مثله في الأعمال .

الثاني . من صدق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه . قلنا . هو دليل عدم التصديق ، حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الألوية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله .

الثالث . (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك ، لأن التوحيد بما علم بجيئه به . قلنا . ذلك مشترك الازام ، لأن الشرك مناف للإيمان إجماعا ، ثم ان الإيمان المعدى بالبلاء هو التصديق بالله لا ينافي بالشرك ، إذ لعله بوجوده وصفاته لا بالتوحيد احتج الآخرون بقوله عليه السلام . (الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمالة الأذى عن الطريق) .

الجواب . ان المراد شعب الإيمان قطعا ، لا نفس الإيمان ، فإن إمالة الأذى

عن الطريق ليس داخلا في أصل الايمان ، حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع
المقصد الثاني : في أن الايمان هل يزيد وينقص ؟ أثبتته طائفة ونفاه آخرون
قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين : هو فرع تفسير الايمان ، فان قلنا .
هو التصديق فلا يقبلهما ، لأن الواجب هو اليقين ، وأنه لا يقبل التفاوت لأن
التفاوت انما هو لاحتمال النقيض ، وهو لو بدأ بدوجه ينافي اليقين . وان قلنا . هو
الاعمال فيقبلهما وهو ظاهر . والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
الاول : القوة والضعف . قولكم . الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض
قلنا . لانسلم أن التفاوت لذلك ، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد
الامة سواء وأنه باطل إجماعا ، ولقول ابراهيم « عليه السلام » : ولكن ليطمئن
قلي . والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه
حكم اليقين .

الثاني : التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب
عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال ، والنصوص دالة على قبوله لهما .

المقصد الثالث : في الكفر وهو خلاف الايمان . فهو عندنا . عدم تصديق
الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة . فان قيل فشاد الزنار ولا بس الغيار
بالاختيار لا يكون كافرا ، قلنا . جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك
وهو عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان ، فقالت الخوارج : كل معصية
كفر وقد أبطلناه . وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثة . إذ

منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ورسالة
رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر .
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان : قسم يخرج إلى منزلة بين المنزلتين
لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر أعماله ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق ويعبر
عنها بالكبائر .

ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والصفه ويسمى بالصغائر . وسنزيده
بيانا في المقصد الذى يتلوه .

تذنيب . فى تفصيل الكفار ، الانسان إما معترف بنبوته محمد « صلى الله
تعالى عليه وسلم » أولا ، والثانى إما معترف بالنبوته فى الجملة وهم اليهود والنصارى
وغيرهم ، وإما غير معترف بها وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة ،
أولا ، وهم الدهرية . ثم إنكارهم لنبوته « صلى الله عليه وسلم » إما عن عناد وإما
عن اجتهاد . والمعترف بنبوته « عليه السلام » إما مخطئ فى أصل وسفين أنه
ليس بكافر ، أولا ، وهو إما عن برهان وهو ناج باتفاق ، أو عن تقليد وقد
اختلف فيه ؛ فمن قال إنه ناج فلأن النبي (صلى الله عليه وسلم) حكم بإسلام
من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال إنه غير ناج فلأن التصديق بالنبوته
يتضمن العلم بدلالة المعجزة ، وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن
له تنقيح الأدلة وتحريرها .

المقصد الرابع : فى أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، وقد تقدم
بيانه فى مسألة حقيقة الايمان ، وغرضنا س هنا ذكر مذهب المخالفين والجواب
عن شبهتهم .

ذهب الخوارج إلى أنه كافر ، والحسن البصرى إلى أنه منافق ، والمعتزلة
إلى أنه لا مؤمن ولا كافر . حجة الخوارج وجوه .

الاول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون »
قلنا . المراد من لم يحكم بشئ مما أنزل الله أصلا . أو هو التوراة بقرينة
ما قبله وهو « إنا أنزلنا التوراة » الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها
فيختص اليهود .

الثانى . « وهل يجازى إلا الكفور » . قلنا . متروك الظاهر إذ يجازى
غير الكفور وهو المثاب ، ولقوله تعالى . « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » .

الثالث . قوله تعالى بعد إيجاب الحج . « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » .
قلنا . المراد من جحد وجوبه

الرابع . « إن العذاب على من كذب وتولى » . قلنا . متروك الظاهر
للاقتلاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى ؛ بل اليهود
والنصارى ، وربما يلزمهم التكذيب ، لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب .
الخامس . قوله تعالى . « فأندرتكم نارا تلقى لا يصلحها إلا الآسقى الذى
كذب وتولى » ، والفاسق يصلحها . قلنا . لعل ذلك نار خاصة .

السادس . قوله تعالى فى حق من خفت موازينه . « ألم تكن آياتى تتلى
عليكم فكنتم بها تكذبون » ؟ . والفاسق ممن خفت موازينه . قلنا . بل
ثقلت بالإيمان .

السابع . « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » . والفاسق ممن وجهه
مسود . قلنا . لانسلم أن كل فاسق كذلك بل هى واردة فى بعض الكفار
لقوله . « أكفرتم بعد إيمانكم » .

الثامن . أنه من أصحاب المشأمة وقال تعالى . (والذين كفروا بآياتنا هم
أصحاب المشأمة) . قلنا . هو من باب إيهام العكس ، وينتقض بالزاني والمارق ،
مع عدم تكذيبهما

التاسع . (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) . وأنه يقتضى
حصص المبتدأ فى الخبر . قلنا . ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك .

العاشر . (إنه لا يئأس من روح الله إلا القوم الكافرون) . والفاسق آيس
من روح الله ، قلنا ممنوع للرجاء .

الحادى عشر : « إنك من تدخل النار فقد أخزيته » مع قوله : « إن
الخزى اليوم والسوء على الكافرين » . قلنا : المفرد المحلى باللام لاصحوم له ،
أو المراد به الخزى الكامل :

الثانى عشر : « وأما من أوتى كتابه بشماله » الى قوله « إنه كان لا يؤمن

بالله العظيم » . قلنا : ذكر قسمين لا يدل على عدم الثبات مع أن التخصيص ظاهر .
الثالث عشر : « ألا لعنة الله على الظالمين » . قلنا : يلزم تكفير الانبياء
حيث اعترفوا بظلمهم .

الرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فإواهم النار » الآية .
قلنا : يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعا .

الخامس عشر : قوله تعالى : « يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر » إلى
قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » قلنا : قد مر جوابه .

السادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » إلى قوله : « وسيق
الذين اتقوا » . وقد مر مثله .

السابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك صلاة متعمدا فقد كفر »
وقوله عليه السلام : (من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
نصرانيا) . قلنا : الآحاد لا تعارض الاجماع .

الثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ولا يله الله إيمان
فعداوته كفر . قلنا : لانسلم عدم الواسطة بين كل ضدین .

احتج من زعم أنه منافق بوجهين :-

الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : (آية المنافق ثلاث : إذا وعد أخلف ،
وإذا حدث كذب ، وإذا إئتس خان) . قلنا : هو متروك الظاهر لأن من
وعد غيره أن يخاف عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج عن الايمان الى النفاق إجماعا
الثاني : أن من اعتقد أن في هذا الجحرحية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك
ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لاعن اعتقاده . قلنا : مضرة الحية عاجلة محقة بخلاف
عقاب الذنب لانها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو ، فافترا .

احتج المعتزلة بوجهين :-

الأول : أن الفاسق ليس مؤمنا مائرا ، ولا كافرا بالاجماع لانهم كانوا يقيمون

عليه الحد ولا يقتلونه ولا يحكمون برده ويدفنونه في مقابر المسلمين ،
وأيضاً ، فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج إياها بالزنى من غير لعان وقضاء
قاض ، لأنه إن صدق فهي كافرة ، وأن كذب فهو كافر . قلنا : هو مؤمن وقدمر
الكلام فيه .

الثاني : ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجم الى مذهبه وهو أن
فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فنترك المختلف فيه ، ونأخذ بالمتفق عليه .
قلنا : قد مر أنه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله بل قد أجم على أنه إما
مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع فيكون باطلاً .

المقصد الخامس : في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟
جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة والمعتزلة الذين
قبل أبي الحسين تمائموا فكفروا الأصحاب . فعارضه بعضنا بالمثل ، وقد كفر
المجسمة مخالفوهم . وقال الاستاذ : كل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه ، وإلا فلا .
لنا : أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً بعلم
أو موجداً لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي (صلى
الله عليه وسلم) عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون ،
فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام . فان قيل : لعله (عليه السلام
عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب
اعتقادها . قلنا : مكابرة ، والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته فكان الاعتراف
بها دليلاً للعلم بهما .

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونتفصل عنها وفيه أبحاث :

الأول : كفرت المعتزلة في أمور :

الأول : نفي الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات فنكره
جاهل بالله ، والجاهل بالله كافر . قلنا : الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر ،

والإلزام تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه .

الثاني : إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد ، وإنه كفر .

أما أولاً : فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد وجعلوا العبد غير قادر على

فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس ،

وأما ثانياً : فللإجماع على التضرع إلى الله في أن يرزقهم الإيمان وهم ينكرونه

لأنهم يقولون : قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه . قلنا المجوس

كفروا بغيره ، وخرق الإجماع ليس بكفر ، ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به

لم قلتم أنه كافر ؟

الثالث : قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح : (من قال : القرآن

مخلوق فهو كافر) . قلنا : آحاد ، أو المراد بالخلق المختلق أى المقتضى .

الرابع : قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهم

ينكرونه . قلنا : ننعم الإجماع ، وننعم كون مخالفه كافراً .

الخامس : قولهم : المعدوم شيء وأنه تصريح بذهب أهل الهوى إلى سبائفة

الأحوال لأن ذاته عندهم وجوده . قلنا : والالزام غير الالتزام ، والالزام غير

القول به .

السادس : إنكارهم الرؤية وقد قال تعالى : (بل هم بآباء ربهم كافرون) .

قلنا : اللقاء مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله ، فإن المفسرين قالوا : المراد به

الوصول إلى دار الثواب .

الثاني : تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور :

الأول : إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه سد باب أثبات الصانع إذ طريقه

قياس الغائب على الشاهد . قلنا : قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه لا يحتاج

فيها إلى هذا القياس .

الثاني : نسبة فعل العبد إلى الله تعالى يلزمه كونه فاعلاً للقبائح فجاز إظهار

المعجزة على يد الكاذب ، وجاز الكذب عليه ، وفيه ابطال الشرائع بالسكينة .
قلنا : قد أجبتنا عنه .

الثالث : إثبات الصفات قول بقدماء وقد كفر النصارى للقول بقدماء
ثلاثة فكيف الصفة أو السبعة ؟ قلنا قد مر جوابه .
الرابع : قولهم : القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا
لحدوثه قطعا . قلنا : مشترك الالزام الا أن تقولوا : ما سمعته حكاية كلام
الله فنقول مثله .

الثالث . قد كفر المجسمة بوجوه .

الاول : أن تجسيمه جهل به . وقد مر جوابه .

الثاني : أنه ما بد لغير الله كعابد الصنم . قلنا : بل معتقد في الله الخالق
الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله
بخلاف عابد الصنم .

الثالث : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » وما ذلك
إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها فلزم الشرك وهؤلاء كذلك . قلنا : ممنوع
والمستند ما تقدم .

الرابع : قد كفر الروافض والخوارج بوجوه :-

الاول . أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أثنى عليهم
وعظمهم . قلنا : لا ثناء عليهم خاصة ولا هم داخلون فيه عندهم ، أو الثناء عليهم
لشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم .

الثاني : الاجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة . قلنا . هو لا يسلم
كونهم من أكابر الصحابة وعظماؤهم

الثالث : قوله عليه السلام : (من قال لأخيه المحلم : يا كافر ، فقد باء به
أحدهما) . قلنا : المراد مع اعتقاد أنه مسلم فان من ظن بمسلم أنه يهودي

أو نصراني فقال له : يا كافر ، لم يكن ذلك كفرا بالاجماع .
وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب .

المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها

عندنا من الفروع ، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيسا بمن قبلنا وفيه مقاصد .
المقصد الأول : في وجوب نصب الإمام ولا بد من تعريفها أولا ،
قال قوم : الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا ؛ ونقض بالنبوة
والأولى أن يقال : هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على
كافة الأمة ، وبهذا القيد يخرج من ينصبه الإمام في ناحية ، والمجتهد ، والأمر
بالمعروف ، وإذا عرفت هذا فنقول : نصب الإمام عندنا واجب علينا جميعا ، وقالت
المعتزلة والزيدية : بل عقلا ، وقال الجاحظ : بل عقلا ومعا ، وقالت الإمامية
والإسماعيلية : بل على الله ؛ إلا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع .
والإسماعيلية . ليكون معرفته . وقالت الخوارج : لا يجب أصلا : ومنهم من
فصل ؛ فقال بعضهم : يجب عند الأمن دون الفتنة ، وقال قوم . بالعكس .
لنا : أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر . وأما وجوبه علينا
جميعا فلو جبين :

الأول : أنه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي (ﷺ)
على امتناع خلو الوقت عن إمام ، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته :
ألا إن محمدا قد مات ، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به ، فبادر الكل إلى قبوله ،
وتركوا له أهم الأشياء ، وهو دفن رسول الله (ﷺ) ، ولم يزل الناس على ذلك
في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر ، فإن قيل : لا بد
للاجماع من مستند ولو كان لنقل ، لتوفر الدواعي . قلنا : استغنى عن نقله
بالاجماع أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها

إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام .

الثاني : أن فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب اجماعا .

بيانه . أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات ،
والمناكحات والجمادات ، والحدود ، والمقاصات ، واطهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات
إنما هو مصالح حادثة إلى الخلق معاشا ومعادا ، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل
الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم ، فانهم - مع اختلاف الأهواء ، وتشتت
الآراء ، وما بينهم من الشحناء - فلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى
التنازع والتواثب ، وربما أدى إلى هلاكهم جديعا ، ويشهد له التجربة ، والفتن
القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش ، وصار
كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى رفع الدين
وهلاك جميع المسلمين ، فان قيل : وفيه اضرار ، وأنه منفي بقوله عليه
السلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى إليه وفيما
لا يهتدى إضرار به لاحالة .

الثاني : قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة ، فيفضي إلى الفتنة .
الثالث : أنه لا يجب عصمته كما سيأتي ، فيتصور منه الكفر والنسوق ،
فان لم يعزل أضر بالامة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى إلى الفتنة . فإنا :
الاضرار اللازم من تركه أكثر بكثير . ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب
احتج المانع بوجوه :

الأول : توفر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا
حاجة إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ، ويدل عليه انتظام أحوال
العربان والبهادى الخارجين عن حكم السلطان .

الثاني : الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه ولا يخفى تعذر وصول

آحاد الرعية اليه في كل ما يعين لهم من الأمور الدنيوية مادة .
الثالث : للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر ، فان أقاموا فاقدها لم
يأتوا بالواجب ، وإلا يقيمونه فقد تركوا الواجب . والجواب
عن الأول : أنه وإن كان ممكنا عقلا فمتنم عادة لما يرى من ثوران
الفتن والاختلافات عند موت الولاة . ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب
الشاردة والأسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظ في الغالب على
سنة ولا فرض ، وليس تشوفهم الى العمل بموجب دينهم غالبا ، ولذلك قيل :
ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن ، وقيل . السيف والسنان ، يفعلان ما لا يفعل
البرهان .

وعن الثاني : لانسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول اليه ، بل
بوصول أحكامه وسياسته ، ونصبه من يرجعون اليه .
وعن الثالث : أن تركهم لنصبه لتعذرهم وعدم شرط الامامة ليس تركا
للاوجب ؛ إذ لا وجوب .

ثم قال الموجبون : إن أصل دفع المضرة واجب قطعاً . فكذلك المضرة
المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الانسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن
أن هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، وكذا
من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ، ثم ظن أن هذا الحائط
يسقط ، فالعقل الصريح يقضى بوجوب ألا يقف تحته . والجواب منع حكم العقل
احتج الموجب على الله : بأنه لطف ، لكون العبد معه أقرب الى الطاعة
وأبعد عن المعصية ، واللفظ واجب عليه تعالى .

والجواب :- بعد منع وجوب اللطف - أن اللطف إنما يحصل بأمام
ظاهر قاهر ، وأنتم لا توجبونه ، فالذي توجبونه ليس بلطف ؛ والذي هو لطف
لا توجبونه .

حجة الخوارج : ان نصبه يشتر الفتنمة ، لأن الأهواء مختلفة ، فيدعى كل قوم إمامة شخص وصلاحه لها دون الآخر ، فيقيم التشاجر والتناجز ، والتجربة شاهدة بذلك . والجواب : أنه يجب عندنا تقديم العلم ، فان تساويا فالأورع ، وإن تساويا فالأسن ، وبذلك تندفع الفتنمة .

وأما الفارقون منهم فقالوا تارة : هو حال الفتنة يزيد بها ، وتارة : حال الأمن لا حاجة اليه .

المقصد الثاني : في شروط الامامة . الجمهور على أن أهل الأئمة مجتهد في الأصول وانقروا ليقوم بأمور الدين ذو رأى ليقوم بأمور الملك شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة ، وقيل لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق ، ومستلزماً للفساد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها ، نعم يجب أن يكون عدلاً لئلا يجور ، عاقلاً ليصلح للتصرفات ، بالغاً لفصور عقل العبي ، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين ، حراً لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحقر فيعصى ، فهذه الصفات شروط بالاجماع ، وههنا صفات في اشتراطها خلاف :

الأولى : أن يكون قرشياً ، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة . لنا : قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعاً .

احتجوا بقوله عليه السلام . « السمع والطاعة ولو عبداً حبشياً »

قلنا : ذلك فيمن أمره الامام على مرية أو غيرها

الثانية : أن يكون هاشمياً ، شرطه الشيعة .

الثالثة : أن يكون عالماً بجميع مسائل الدين ، وقد شرطه الامامية .

الرابعة . ظهور المعجزة على يده ، إذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة

والعصمة ، وبه قال الغلاة ، وببطل الثلاثة . أنا ندل على خلافة أبي بكر ولا

يجب له شيء مما ذكر .

الخامسة . أن يكون معصوما ، شرطها الامامية والامماعيلية ويبطله . أن أبابكر لا يجب عصمته اتفاقا . احتجاجوا بوجهين .

الأول : أن الحاجة الى الامام إما للتعليم ولو جاز جهله لما صلح لذلك ، واما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام ، فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض . الجواب . منع كون الحاجة اليه لاحدهما ، بل لما تقدم .

الثاني . قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة . الجواب . لانسلم أن الظالم من ليس بمعصوم ، بل من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح .

المقصد الثالث . فيما ثبت به الأمامة وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ، وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافا للشيعه . لنا ثبوت امامة أبى بكر بالبيعة كما سيأتى ، احتجاجوا بوجوه .

الأول . الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير ، قلنا . ذلك دليل لنيابة الله ورسوله نصباء علامة لحكمهما بها كعلامات سائر الاحكام . الثانى . لا تصرف لأهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من عداهم . قلنا . لما كان أمانة من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام .

وأىضا . فينقض بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله وإن كانا لا تصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم عليه .

الثالث . أن القضاء أمر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف الامامة العظمى ؟ قلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه ، وإن سلم ، فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه فى هذا المهم ، وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تمصيلا لمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه الرابع . إذ ربما تباع أقوام على أئمة فى بلد أو بلاد فيؤدى الى الفتنة ويعود

نفعه ضرا .

الخامس . - وهو عمدتهم - أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا يعلمها أهل البيعة ، وقد مر جوابهما .

وإذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الاجماع إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلنا أت الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك ، كعقد عمر لأبي بكر ، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ، ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلا عن إجماع الأمة . هذا ولم ينكر عليه أحد وعليه انطوت الأعمار إلى وقتنا هذا ، وقال بعض الأصحاب . يجب كون ذلك بعهد بيعة مائة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقده جهرا ، وهذا من المسائل الاجتهادية ، ثم إذا اتفق التعمد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآخر فهو من البغاة ، ولا يجوز العقد لأمامين في صقع متضابق الاقطار أما في متممها بحيث لا يسع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد

وللأمة خلع الامام بسبب يوجب وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين تذييل : قال الجارودية من الزيدية : الامامة شوري في أولاد الحسن والحسين ، فكل فاطمي خرج بلسيف داعيا إلى الحق وكان طالما شجاعا فهو إمام ؛ فلذلك جوزوا تعدد الأئمة وهو خلاف الاجماع .

المقصد الرابع : في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ وهو عندنا أبو بكر ،

وعند الشيعة على رضى الله عنهما . لنا وجهان :

الأول : أن طريقه إما النص أو الاجماع ، أما النص فلم يوجد للمسياتي ، وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا

الثاني . الاجماع على أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا أبابكر ، ولولم يكن على الحق تنازعا كما نازعا على معاوية لأن العادة تقضى

بالمنازعة في مثل ذلك ، ولأن ترك المنازعة مع إيمانها مغل بالعصمة . وأنتم توجبونها ؛ لا يقال : لانعلم الامكان لانا نقول : على في غاية الشجاعة ، وفاطمة مع علو منصبها زوجته ، والحسن والحسين ولداه ، والعباس مع علو منصبه معه روى أنه قال : أمدد يدك أبياعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان ، والوزير مع شجاعته كان معه حتى قيل : إنه سل الحيف وقال : لا أرضى بخلافة أبي بكر . وقال أبو سفيان : أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلى عليكم تيمى والله لأملا أن الوادى خيلا ورجلا . وكرهت الانصار خلافة أبي بكر فقالوا : منا أمير ومنكم أمير ؛ ولو كان على أمانة على نص جلى لأظهموه قطعا . وكيف !! وأبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان . لا مال له ولا رجال . ولا شوكة . وكلام الشيعة يدور على أمور : —
أحدها : أن الامام يجب أن يكون معصوما لما مر ، وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره . والجواب : منع وجوب العصمة ، وقد تقدم
وثانيها : البيعة لاتصلح طريقا الى اثبات الامامة ، وإمامة أبي بكر إنما تستند اليها اتفاقا . الجواب : مامر
وثالثها : على أفضل الخلائق ، ولا يجوز إمامة المفضول . وسيأتى تقريرا وجوابا .

ورابعها : نفى أهلية الامامة عن أبي بكر ، لوجوه :
الاول : أنه كان ظالما . وقال تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » بيان كونه ظالما : أنه كان كافرا قبل البعثة ، وقد قال تعالى : « والكافرون هم الظالمون » وأيضا فنع فاطمة إرثها لذلك وقد كانت مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى : « وإن كانت واحدة فلها النصف » وفاطمة معصومة لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » في معرض الامتنان والتعظيم ، ولقوله
م - ٢٦ المواقف

عليه السلام : « فاطمة بضعة مني » وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته ، فتكون صادقة في دعواها الارث . قلنا : شرائط الامامة ما تقدم وكان مستجمعا لها ، يدل عليه كتب السير والتواريخ ، ولا نسلم كونه ظالما . قولهم : كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه . قولهم : خالف الآية في منع الارث . قلنا : لمعارضتها بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الانبياء لانورث ، ما تركناه صدقة » حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ، لانه كان حاكما بما سمعه من رسول الله ، وعلم دلالاته على ما حمله عليه ، لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال . قولهم : فاطمة معصومة ، قلنا : ممنوع ، لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك ، ولم يكونوا معصومين . وقوله عليه السلام : « بضعة مني » مجاز قطعا . وعصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب معاواة البعض الجملة . فان قيل : ادعت أنه نحلها وشهد على الحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم . قلنا : أما الحسن والحسين فللفرعية . وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البيعة . ولعله لم ير الحكم بشاهد وعين ، لأنه من مذهب كثير من العلماء

الثاني : لم يره النبي عليه السلام شيئا في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها عزله باتباعه عليا وقال : لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره أهلا لتبليغ ذلك ، فأني يكون أهلا للامامة العظمى ١٤ . قلنا : بل أمره على الحجيج سنة تسع ، وأمره بالصلاة بالناس في مرضه ، وانما اتبعه عليا ، لأن طاعة العرب في أخذ اليهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ، ولم يعزله عما ولده من أمر الحجيج . قولهم : عزله عن الصلاة ، كذب ، وما نقلوه فيه مخلق ، والروايات متعاضدة على ذلك

الثالث : شرط الامام أن يكون أعلم الأمة ، بل طالما بجميع الاحكام كما مر ، ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أخرج لجأه بالنار وكان يقول : أنا مسلم

وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع ، وقال لجدة سألته عن ميراثها: لأجد لك في كتاب الله وسنة رسوله، ارجى حتى أسأل الناس ، فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس . قلنا : الأصل ممنوع ، وإنما الواجب الاجتهاد ، ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيده عنده ، وأنه مجتهد : إذ مامن مسألة - في الغالب - إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم . واحراق لجأه لاجتهاده وعدم قبول توبته ، لأنه زنديق ، ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح . وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد ، أو رآه في الثالثة وهو رأى الأكثر . ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة ، لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام

الرابع : عمر - مع أنه حبيبه وناصره ، وله العهد من قبله - قد ذه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة ، فقال : دويبة سوء، وهو خير من أبيه ، وأنكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وتزوج بزوجه وقال . لئن وليت الأمر لأقيدنك به . وقال : إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقي الله شرها ، فن عاد إلى مثلها فاقتلوه . قلنا : نسبة الدم إليه من الأكاذيب الباردة ، فان عمر - مع كمال عقله وكانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته - كيف يتصور منه ذلك ؟ وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم وأما قوله في بيعة أبي بكر فعناه أن الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه ، مظنة للفتنة ، فلا يقدمن عليه أحد . على أني أقدمت عليه فحسنت وتيسر الأمر بلا تبعة ؛ ثم إنك خير بأن أمثال هذه لا تعارض الاجماع على إمامته المستلزم للاجماع على أهليته للإمامة .

وخامسها : ادماه النص على إمامة على إجمالا وتصيلًا .

أما إجمالا فقالوا : نعم وجود نص جلي وإن لم يبلغنا بعينه ، لوجهين : -

الاول : أن مادة الرسول تقضى باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم ؛ كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ، ولا يخل بذلك ألبتة ولا يترك أهل البلد فوضى ، فكيف يجوز أن يخلى الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لارجوع بعدها بلا إمام ١٩ . وأيضا شفقته على الأمة معلومة ، وعلمهم في أمر خالص كقضاء الحاجة دقائق آدابه ، فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا .

الجواب : أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك ، ولا يخلون به ، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه . ثم عدم النص معلوم قطعا ، لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة . وأيضا لو وجد نص جلي على إمامة على لمنع به غيره عن الامامة ، كما منع أبو بكر الانصار بقوله « عليه السلام » : « الأنمة من قريش » مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الامامة لأجله ، فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في على وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأتقاس ومهاجرتهم الأهل والوطن ، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرته الذين بهم لا يحتاج عليهم بذلك بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الامامة ما بالكم تلتنازعون والنص قد عين فلانا ؟ . ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباحتا منكرا للضرورة .

وأما تفصيلا فالكتاب والسنة ، أما الكتاب فمن وجهين : -

الاول : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء ومنها الامامة ، وعلى من أولى الأرحام دون أبي بكر .

والجواب : منع العموم ، وصحة الاستثناء معارض بصحة التخصيم .
الثاني : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكعون » والولى إما المتصرف، وإما الناصر تقليلا للاشتراك، والناصر غير مراد لعموم النصرة، قال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ». فهو المتصرف، والمتصرف فى الأمة هو الامام . وأجمع أئمة التفصير أن المراد على وللأجماع على أن غيره غير مراد . والجواب : أن المراد هو الناصر والأدل على أمانته حال حياة الرسول . ولأن ما تكرر رفيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد ؟ . ولأن ذلك غير مناسب لما قبلها . وهو قوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض » . وما بعدها وهو قوله : « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون » وأما السنة فمن وجوه : —

الأول : خبر الغدير . وهو أنه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم : أأنت أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى ، يقال : فن كنت مولاه فعلى مولاه . اللهم وال من والاه . وعاد من عاداه . وانصر من نصره وأخذل من أخذه وجه الاستدلال . أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث . ولأنه يقال للمعتق والمعتق ، وابن العم والجار ، والحليف ، والناصر ، والأولى بالتصرف والستة الأولى غير مرادة قطعاً ولأنها تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها دفعا للاشتراك .

الجواب : منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكابرة . كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث !! ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي . فإنه كان باليمن وإن سلم فرواته لم يرووا مقدمة الحديث . والمراد بالمولى : الناصر . بدليل آخر الحديث ، ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد ولجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا ، وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى . وإن سلم فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير ، بل فى أمر من

الأمور كما قال الله تعالى: « أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه » وتقول التلامذة : نحن أولى باستاذنا ، ويقول الاتباع : نحن أولى بسلطاننا ، ولصحة الاستفسار والتقسيم .

الثاني : قوله عليه السلام : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » ومن المنازل النابتة لهرون . استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء . الجواب : منع صحة الحديث . أو المراد استخلافه على قومه في قوله : أخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة ولا يلزم دوامه بعد وفاته ، ولا يكون عدم دوامه عزلا له ، ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا ، كيف والظاهر متروك !! لأن من منازل هرون كونه أخا ونبيا . هذا ، وتقاض أمر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لاختلافه وقد نفى النبوة فيلزم نفى محبيه .

الثالث : قوله عليه السلام : « سلموا على علي بأمره المؤمنين » الجواب : منع صحة الحديث للقاطم المتقدم وكذا قوله « أنت أخي ووصي وخليفة من بعدي وقاضي ديني » وقوله : « إنه سيد المسلمين وأمام المتقين وقائد الغر المحجلين » وبعد الأجوبة المفصلة بهذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على أمامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه : —

الأول قوله تعالى : — (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض) وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق . ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها

الثاني قوله تعالى : (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاؤونهم أو يحلمون) وليس الداعي محمدا لقوله تعالى : سيقول المخلفون إلى قوله قل إن تتبعونا . ولا علينا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الإسلام . ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفر . فلا يليق

بهم قوله: (فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) فهو أحد الخلفاء الثلاثة .
ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالتفصيل .

الثالث : لو كانت أمانة أبي بكر باطلة لما كان معظما عند الله ، لكنه معظم
وأفضل الخلق عنده ومنزیده شرحا

الرابع : كانت الصحابة وعلى يقولون له : يا خليفة رسول الله ، وقد قال
تعالى فيهم « أولئك هم الصادقون »

الخامس : لو كانت الامامة حق على ولم تعنه الأمة عليه، لكانوا شر الأمم،
لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

السادس : قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر
وعمر) ، وأقل مراتب الأمر الجواز . قالت الشيعة : هذا خبر واحد . قلنا :
ليس أقل من خبر الطير والمنزلة ، وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر
وفيا بمخالفه الأحاد تحكما .

السابع : قوله عليه السلام : (الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم تصير
ملكا عضوا) .

الثامن : أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة وما عزله فيبقى إماما فيها ،
فكذا في غيرها ، إذ لا قائل بالتفصيل ، ولذلك قال على رضى الله عنه : قدمك
رسول الله في أمر ديننا ، أفلا تقدمك في أمر دينانا ؟

(تذييل) إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة ،
وطريقه في حق عمر نعم أبي بكر ، وفي حق عثمان وعلى البيعة .

المقصد الخامس : في أفضل الناس بعد رسول الله ، هو عندنا وأكثر
قدما المعزلة أبو بكر رضى الله عنه ؛ وعند الشيعة وأكثر متأخرى المعزلة
على . لنا وجوه :—

الأول : قوله تعالى : « وسيجنبها الآتى ، الذى يؤتى ماله بتركى » ؛

قال أكثر المفسرين — واعتمد عليه العلماء — : إنها نزلت في أبي بكر ، فهو أكرم عند الله لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وهو الأفضل . وأيضا فقوله : « وما لأحد عنده من نعمة تجزى » يصرفه عن علي ، إذ عنده نعمة الترية وهي نعمة تجزى .

الثاني . قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر و عمر) هم الأمر فبدخل في الخطاب على وهو يشعر بالأفضلية ، إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالافتداء سيما عندهم .

الثالث . قوله عليه السلام لأبي الدرداء : (والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر) .

الرابع . قوله عليه السلام لأبي بكر و عمر : (هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين) .

الخامس . قوله عليه السلام : (ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره) .

السادس : تقديمه في الصلاة ، مع أنها أفضل العبادات ، وقوله : (يا بني الله ورسوله إلا أبابكر)

السابع . قوله عليه السلام : (خير أمتي أبو بكر ثم عمر) .

الثامن . قوله عليه السلام : (لو كنت متخذًا خليلا - دون ربي - ، لأتخذت أبابكر خليلا ، ولكن هو شريكي في ديني ، وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار ، وخليفتي في أمتي) .

التاسع . قوله عليه السلام : (وأين مثل أبي بكر ؟ كذبني الناس وصدقتني وآمن بي ، وزوجني ابنته ، وجهزني بماله ، وواساني بنفسه ، وجاهد معي ساعة الخوف)

العاشر . قول علي رضي الله عنه : (خير الناس — بعد النبيين —

أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم. وقوله إذ قيل له ماتوصى ؟ ما أوصى رسول الله حتى أوصى ، ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم — بعد نبينهم — على خيرهم . لهم فيه مملكان .

المملك الأول : ما يدل عليه إجمالا وهو وجوه .

الأول : آية المباهلة . وجه الاحتجاج : أن قوله : « وأنفسنا » لم يرد به نفس النبي ، بل المراد به علي ، دلت عليه الاخبار الصحيحة ، وليس نفس علي نفس محمد ، فالمراد المساواة ، فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي ، وقد يمنع أن المراد علي ، بل جميع قراباته ، وخدمه داخلون فيه ، يدل عليه صيغة الجمع .

الثاني : خير الطير وهو قوله : اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير ، فأتى علي . والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم . وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم ، وإدخال لفظ الكل والبعض . الثالث : قوله عليه السلام في ذي الندية : (يقتله خير الخلق) ، وقد قتله علي ، وأجيب بأنه مباشر قتله ، فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه ، وأيضا فمخصوص بالنبي ، ويضعف حينئذ عمومه للباقي .

الرابع : قوله عليه السلام : (أخي ووزيرى وخير من أتركه بعدى يقضى ديني ، وينجز وعدى ، علي بن أبي طالب) . وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا ومنجزا ، فلا يتناول الكل .

الخامس : قوله عليه السلام لقاطمة : (أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي ؟) . وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه ، ولعل المراد خيرهم لها السادس : قوله عليه السلام : (خير من أتركه بعدى علي) ، وأجيب بما مر .

السابع : قوله عليه السلام : (أنا سيد العالمين ، وعلي سيد العرب) .

أجيب: بأن الحياة الارتفاع لا الأفضلية ، وإن سلم فهو كالخبر لاهموم له .
الثامن: قوله عليه السلام لفاطمة : (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار
منهم أباك فاتخذته نبيا ، ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك) . وأجيب بأنه لاهموم
فيه ، فلعله أختاره للجهد ، أو لبعلية فاطمة .

التاسع: أنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة ، اتخذ أخا لنفسه . قيل
لادلالة ، إذ لعل ذلك زيادة شفقته عليه للقراءة وزيادة الألفة والخدمة .

العاشر: قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وصهر إلى خيبر فرجعا
منهزمين : «لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله
كرارا غير فرار » وأعطاهما عليا . وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد
في غيره . فقيل : نفى المجموع لا يجب أن يكون بنفى كل جزء منه ، بل يجوز
أن يكون بنفى كونه كرارا غير فرار ، ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا .

الحادى عشر: قوله تعالى فى حق النبي : « فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين » ، والمراد بصالح المؤمنين على ، كما نقله كثير من المفسرين .
فقيل : معارض بما عليه الأكثر من العموم ، وقوم : من أن المراد أبو بكر وصهر
الثانى عشر قوله عليه السلام : « من أراد أن ينظر إلى آدم فى علمه ،
وإلى نوح فى تقواه ، وإلى إبراهيم فى حلمه ، وإلى موسى فى هيئته ، وإلى
عيسى فى عبادته ، فلينظر إلى ابن أبى طالب » ؛ فقد ساواه بالأنبياء ، وهم
أفضل من سائر الصحابة إجماعا . وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة
وإلا كان على أفضل من الأنبياء : لمشاركته لكل فى فضيلته ، واختصاصه
بفضيلة الآخرين ؛ والاجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء .

المسلك الثانى : ما يدل عليه تفصيلا : وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما
تكون بما له من الكمالات ، وقد اجتمع فى على منها ما تفرق فى الصحابة ،
وهى أمور :

الأول : العلم ، وعلى أعلم الصحابة ، لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ؛ وعلم صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده ؛ وكان في صغره في حجره ، وفي كبره ختناً له ، يدخل عليه كل وقت ؛ وذلك يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ . وأما أبو بكر فأنه اتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين ، ولقوله عليه السلام : « أقضاكم على » والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم ، فلا يعارضه نحو : (أفرضكم زيد ، وأقرؤكم أبي) ؛ ولقوله تعالى : (وتعيها أذن واعية) ، وأكثر المفسرين على أنه على . ولأنه نهي عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر ، وعن رجم الحاملة ، فقال عمر (لولا على لهلك عمر ١١) ؛ ولقول على : (لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بأنجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم ؛ والله مامن آية نزلت في بر ، أو بحر ، أو سهل ، أو جبل ، أو سما ، أو أرض ، أو ليل ، أو نهار ، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت ، وفي أى شيء نزلت) ولأن علياً ذكر في خطبته من أمراء التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول والفروع ؛ وكذلك المنصوصة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين لتليذه ، وكان في الفقه والقصاحة في الدرجة القصوى ، وعلم النحو إنما ظهر منه ، وهو الذي أمر أبا الأسود الدؤلى بتدوينه ، وكذلك الشجاعة وممارسة الأسلحة ، وكذلك علم الفتوة والأخلاق الثاني : الزهد ، اشتهر عنه أنه - مع اتساع أبواب الدنيا عليه - ترك التمتع وتخشن في المآكل والملابس ، حتى قال للدنيا : (طلقتك ثلاثاً ١١)

الثالث : الكرم ، كان يؤثر الخواص على نفسه وأهله ، حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ، ونزل ما نزل ، وتصدق في إياي صياحه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه (ويطعمون الطعام على حبه مكرهنا ويتبنا وأسيرا)

الرابع : الشجاعة ، نواتر مكافئته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية ، حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب : (لضربة على خير من عبادة الثقلين) ، وتواتر وقائع في خير وغيره

الخامس : حسن خلقه ، حتى نحب الى الدابة

السادس : مزيد قوته ، حتى قلع باب خيبر بيده ، وقال : (ماقلعت باب خيبر بقوة جسمانية ، لكن بقوة إلهية)

السابع : نعمة وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة ، وهو غير خفي . وعباس وان كان عم النبي عليه السلام ، لكن كان أخا عبد الله من الأب ، وأبو طالب أخاه من الاب والام

الثامن : اختصاصه بصاحبة كفاطمة ، وولدين كالحسن والحسين ، وهما سيदा شباب أهل الجنة ، ثم أولاد أولاده ، بمن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد سقاء في دار جعفر الصادق رضى الله عنه ، ومعروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا

والجواب عن الكل : أنه يدل على التفضيلة ، وأما الأفضلية فلا ، كيف ومرجعها الى كثرة الثواب ! ذلك يعود الى الاكتساب والاخلاص وما يعود الى نصرته الاسلام وما أثرهم في تقوية الدين

واعلم ان مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ، وليست مسألة يتمنى بها صل فيكتفى فيها بالظن ؛ والنصوص المذكورة من الطرفين - بعد تعارضها - لا تقيد القطع على مالا يلحق على منصف ؛ لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ؛ ونحن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك ، لما أطبقوا عليه ، فوجب علينا اتباعهم في ذلك ، ونفويض ما هو الحق فيه الى الله

المقصد السادس : في أمامة المفضول مع وجود الفاضل ، منعه قوم لأنه

قبيح عقلا ، فإن من أُلزم الشافعى حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل
بفتواه ، عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل . وجوزة الاكثرون ، إذ لعله أصالح
للإمامة من القاضل ، إذ المعتبر فى ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفاسده
وقوة القيام بواجبه ؛ ورب مفضول فى علمه وعمله هو بالجامعة أعرف ، وبشرائطها
أقوم . وفصل قوم فقالوا : نصب الأفاضل إن أثار فتنة لم يجب ، وإلا وجب
المقصد السابع : أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ،
لأن الله عظمهم وأثنى عليهم فى غير موضع من كتابه ؛ والرسول قد أحبهم
وأثنى عليهم فى أحاديث كثيرة .

ثم إن من تأمل سيرتهم ، ووقف على ما فرمى ، وجدهم فى الدين ، وبذلهم
أموالهم وأنفسهم فى نصرته الله ورسوله ؛ لم يتخالجه شك فى عظم شأنهم ،
وبرائتهم عما ينصب اليهم المبتلون من المطاعن ، ومنعه ذلك عن الطعن فيهم
ورأى ذلك مجانباً للإيمان . ونحن لاثوث كتابنا بأمثال ذلك ، وهى مذكورة
فى المطولات مع التفصى عنها

وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة ، فالحشامية أنكروا وقوعها ،
ولا شك أنه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين . والمعترفون
بوقوعها منهم من سكت عن الكلام ، فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعنى ،
فلا بأس به ، إذ قال العافى : تلك دماء طهر الله عنها أيدينا ، فلنظهر عنها
آلسنتنا . وإن أرادوا أنا لا نعلم أوقعت أم لا ؟ فباطل لوقوعها قطعا . واتفق
العمرية (أصحاب عمرو بن عبيد) والواصلية (أصحاب واصل بن عطاء)
على رد شهادة الفريقين ، قالوا : لو شهد الجميع بباقة بقل لم تقبلها ، أما العمرية
فلا تنهم يرون فسق الجميع ، وأما الواصلية فلا تنهم يفسقون أحد الفريقين
لا يمينه ، فلا يعلم عدالة شئ منهما . والذى عليه الجمهور : أن المخطئ قتل عثمان
ومحاربو على ؛ لأنهما إمامان ، فيحرم القتل والخالفة قطعا

(خاتمة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أوجبهم قوم، ومنعه آخرون، والحق أنه تابع للأمر به والمنهى عنه، فيكون الأمر بالواجب واجبا، وبالمندوب مندوبا، والنهي عن الحرام واجبا، وعن المكروه مندوبا؛ ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين، لأن غرضه يحصل بذلك؛ وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر، أثم الكل بتركه. وهو عندنا من الفروع، وعند المعتزلة من الأصول. ولوجوبه شرطان:—

أحدهما. أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة، والا لم يجب، وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود؛ بل يستحب حينئذ، إظهاراً لشعار الإسلام وثانيهما. عدم التجسس، للكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: «ولا تجسسوا» وقوله: «ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا— الآية

وأما السنة فقوله عليه السلام: (من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين)، وقوله عليه السلام: (من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها). وعلم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى، واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده، إنه ولي الهداية والتوفيق. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

(تذييل) في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة). وهي ما أنا عليه وأصحابي). وكان ذلك من معجزاته، حيث وقع ما أخبر به. اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخواارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والناجية.

الفرقة الأولى: المعتزلة ، أصحاب واصل بن عطاء العزال .

أعزل عن مجلس الحسن البصري ؛ وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن : قد أعزل عنا واصل . ويلقبون بالقدرية ، لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وأنهم قالوا : إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية . ويرده قوله عليه السلام (القدرية مجوس هذه الأمة) ، وقوله عليه السلام . (هم خصماء الله في القدر) . ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد ، لقولهم بوجود الأصلح ونفى الصفات القديمة . وقالوا جميعا بأن القدم أخص وصف الله . وبنى الصفات ؛ وبأن كلامه مخلوق محدث ، وبأنه غير مرئي في الآخرة ، والحسن والقبح عقليان ، ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله ، وثواب المطيع والتائب ، وعقاب صاحب الكبيرة ؛ ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا ؛ منهم ١ - المواصلية : قالوا بنى الصفات والقدر ، وامتناع إضافة الشر إلى الله ، وبالمنزلة بين المنزلتين ، وذهبوا إلى الحكم بخطئة أحد الفريقين من عثمان وقائليه ، وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا ، وأن يخلد في النار . وكذا على ومقاتلوه ، وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلعة لم تقبل كشهادة المتلاعنين .

٢ - المصمريه : مثلهم ، إلا أنهم فمقوا الفريقين .

٣ - الهزبلية : (أصحاب أبي الهذيل العلاف) قالوا بفناء مقدورات الله ، وأن أهل الخلد ينصبون إلى خمود ، ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة وإن الله عالم بعلم هو ذاته ، قادر بقدره هي ذاته ، ومريد بإرادة لافي محل ، وبعض كلامه لافي محل وهو كن ؛ وإرادته غير المراد ، والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة .

٤ - النظامية : (أصحاب إبراهيم بن سيار النظام) قالوا . لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ؛ ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب وكونه مريد الفعل أنه خالقه ، ولفعل العبد أنه أمر به ؛ والانسان هو الروح والبدن آتيا ؛ والأعراض أجسام ، والجوهر مؤلف من الأعراض ؛ والعلم مثل الجهل ، والايان مثل الكفر ، والله خلق الخلق دفعة ، والتقدم والتأخر في الكون والظهور ، ونظم القرآن ليس بمعجز ، والتواتر يحتمل الكذب ، والاجماع والقياس ليس بحجة ، وبالطرفة ، ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وثبوته ، لكن كتبه عمر . وقالوا . من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق .

٥ - الاسوارية : (أصحاب الاسوارى) زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه ، والانسان قادر عليه .

٦ - الاسطافية : (أصحاب أبي جعفر الاسكاف) قالوا : الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين .

٧ - الجعفرية : (أصحاب الجعفرين : ابن مبشر ، وابن حرب) زادوا : أن في فساد الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلم عن الأيمان .

٨ - البشرية (هو بشر بن المعتمر) قالوا : الأعراض من الألوان ، والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة . والقدرة : سلامة البنية ، والله قادر على تعذيب الطفل ظالما ، ولو عذبه لكان ماقلا طاصيا . وفيه تناقض .

٩ - المزدرية (هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار ، وهو تلميذ بشر) قال : الله قادر على أن يكذب ويظلم ؛ ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا ، والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما ، ومن لا يبس الحيطان كافر

لا يوارث وكذا من قال بخلق الأعمال ، وبلرؤية .

١٠- الرستمية (هو هشام بن عمرو الغوطي) قالوا . لا يطلق اسم الوكيل على الله . لاستدائه موكلا . ولا يقال : أَلَفَ الله بين القلوب ، والأعراض لا تدل على الله ولا رسوله ، ولا دلالة في القرآن على حلال وحرام ، والامامة لا تتعقد مع الاختلاف ؛ والجنة والنار لم تخلقاً بعد ، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل ، ومن أقصد صلاة افتتحها أولا ، فأول صلواته معصية منهي عنه .

١١- الصالحية (أصحاب الصالحى) جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ؛ وخلوا الجوهر عن الأعراض .

١٢- الخطابية (هو أحمد بن حابط من أصحاب النظام) قالوا : للعالم إلهان . قديم هو الله تعالى ، ومحدث هو الذي يحاسب الناس في الآخرة

١٣- الحبرية (هو فضل الحديدي) زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف

١٤- المعمرية (هو معمر بن عباد السلمي) قالوا : الله لم يخلق شيئا غير الأجسام ولا يوصف بالقدم ، ولا يعلم نفسه ، والانسان لا فعل له غير الارادة

١٥- الثمامية (هو ثمامة بن أشرس الغبري) قالوا : الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، والمعرفة متولدة من النظر وأنها واجبة قبل الشرع ، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا ، لا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذا البهائم والأطفال ، والاستطاعة سلامة الآلة ، ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور ، والمعارف كلها ضرورية ، ولا فعل للانسان غير الارادة ، وماعداها حادث بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه

١٦- الخطابية (أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخطيب) قالوا : بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا ، وأن أرادة الله كونه غير مكروه ولا كاره ، وهي

في أفعال نفسه الخلق ، وفي أفعال عباده الأمر ، وكونه جميعا بصيرا أنه عالم
بمتعلقهما . وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه .

١٢ - الجماعية (هو عمرو بن بحر الجاحظ) قالوا : المعارف كلها ضرورية ،
ولا إرادة في الشاهد ، إنما هي عدم السهو ، ولتعمل الغير الميل إليه ، وإن الأجسام
ذوات طبائيم ، ويمتنع انعدام الجواهر ، والنار تجذب إليها أهلها ، لا أن الله
يدخلها ، والخير والشر من فعل العبد ، والقرآن جمده ينقلب تارة رجلا
وتارة امرأة .

١٨ - الكيفية (هو أبو القاسم بن محمد الكمي) قالوا : فعل الرب واقع بغير
إرادته ، ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه .

١٩ - الجبائية (هو أبو علي الجبائي) قالوا : إرادة الرب حادثة لافي محل ؛ والعالم
يفنى بفناء لافي محل ، والله متكلم بكلام يخلقه في جسم ؛ ولا يرى في الآخرة
والعبد خالق لفعله ، ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، وإذا مات بلا توبة
يخلد في النار ؛ ولا كرامات للأولياء ، ويجب لمن يكلف إكمال عقله وتهيئة أسباب
التكليف له ؛ والانبيااء معصومون ، وشارك فيها أباهاشم ثم انقرض بأن الله
عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية ؛ وكونه جميعا بصيرا أنه حي لا آفة به ، ويجوز
الايلام للمعوض

٢٠ - البرهانية إنقرض أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الدم والعقاب بلا
معصية ؛ وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها طالما بقبحه ، ولا مع
عدم القدرة ، ولا يتعلق علم بمعلومين على التفصيل ، والله أحوال لا معلومة
ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة .

الفرقة الثانية الشيعة : وهم اثنتان وعشرون فرقة ؛ يكفر بعضهم
بعضا ، أصولهم ثلاث فرق : غلاة ، وزيدية ، وإمامية . أما الغلاة فثمانية عشر .

١ - السبائية : قال عبد الله بن سبأ لعلى . أنت الاله حقا ، قال . وأنه لم يمت ، وإعاققت ابن ملجم شيطانا ، وعلى فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض ويملؤها عدلا ؛ وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد . عليك السلام يا أمير المؤمنين .

٢ - الطالمية : قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة على ، وبكفر على بترك طلب الحق ، وبالتناسخ ، وأن الامامة نور يتناسخ ، وقد تصير فى شخص نبوة .
٣ - البيانية : قال بيان بن سمعان التميمي . الله على صورة إنسان ، ويهلك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت فى على ، ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ، ثم فى ابنه أبى هاشم ، ثم فى بيان .

٤ - المغيرة : قال مغيرة بن سعيد العجلي . الله جسم على صورة إنسان من نور على رأسه تاج ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالامم الأعظم فطار فوق تاجا على رأسه ، ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه بحران . أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلو نير ، ثم اطلع فى البحر النير فأبصر فيه ظله فانزعجه فجعل منه الشمس والقمر وأبقى الباقي نقياً للشريك ، ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم ، والايمان من النير ، ثم أرسل محمدا والناس فى ضلال ، وعرض الامانة - وهى منع على عن الامامة - على السموات والأرض والجبال ؛ فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر ، حملها بأمر عمر ، بشرط أن يجعل الخلافة بعده . وقوله تعالى : « كذل الشيطان » الآية نزلت فى أبى بكر وعمر . والامام المنتظر زكريا بن محمد بن على بن الحسين وهو حى فى جبل حاجر . وقيل المغيرة .

٥ - الجناحية : قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين : الأرواح تناسخ ، وكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ، ثم الانبياء والأئمة

حقى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله هذا ، وهو حى بجبل بأصفهان ، أنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات .

٦ - النصورية : (هو أبو منصور العجلي) قالوا : الإمامة صارت لحمد بن علي بن الحسين ، عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال . يا بني اذهب فبلغ عني . وهو الكسف . والرسل لا تنقطع . والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام ، والنار بالزند وهو ضده . وكذا الفرائض والمحرمات .

٧ - الخطابية : (هو أبو الخطاب الأسدي) قالوا : الأئمة أنبياء ، وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته ، بل الأئمة آلهة ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي ، ويستحلون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم ، والامام بعد قتله معمر . والجنة نعيم الدنيا ، والنار آلامها : واستباحوا المحرمات وترك الفرائض . وقيل الامام بزينة . وأن كل مؤمن يوحى إليه ، وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل ، وهم لا يموتون ، بل يرفعون إلى الملكوت . وقيل هو عمرو بن بنان العجلي ، إلا أنهم يموتون .

٨ - الفرابية : قالوا : محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب ، فغلط جبريل من علي إلى محمد فيلعنون صاحب الريش ، يعنون به جبريل .

٩ - الزمية ، ذموا محمدا لأن عليا هو الاله وقد بعنه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه . وقيل بالهيتما ، ولهم في التقديم خلاف ، وقيل بالهية خمسة أشخاص : هما ، وفاطمة ، والحسنان . ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث

١٠ - الرسامية : (أصحاب الهشامين - ابن الحكم وابن سالم) قالوا : الله جسد ، فقال ابن الحكم : هو طويل عريض حميق متماو ، وهو كالسبيكة البيضاء ، يتلأل من كل جانب ، وله لون وطعم ورائحة ومجعة ؛ وليست هذه الصفات المذكورة غيره ويقوم ويقعد ، ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه ،

وهو سببة أشبار بأشبار نفسه ، مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث وكلامه صفة له ، لا مخلوق ولا غيره ، والأعراض لا تدل على الباري ، والأئمة معصومون دون الأنبياء .

وقال ابن سالم : هو على صورة إنسان ، وله وفرة سوداء ، ونصفه الأعلى مجوف .

١١ - البرزارية : (هو زرارة بن أعين) قالوا بحدوث الصفات وقبلها لاجياة

١٢ - ابونسيه : هو يونس بن عبد الرحمن القمي ، قال : الله تعالى على العرش تحمله الملائكة ، وهو أقوى منها ، كالكركي يحمله رجلاه .

١٣ - الشيطانية : هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق ، قال : إنه نور غير جسماني ، على صورة إنسان ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها .

١٤ - الرزامية : قالوا . الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ، ثم علي ابن عبد الله بن عباس ، ثم أولاده إلى المنصور ، ثم حل الاله في أبي مسلم ، وإنه لم يقتل ، واستحلوا المحارم .

١٥ - المفوضة قالوا : الله فوض خلق الدنيا الى محمد ، وقيل الى علي

١٦ - البرائية : جوزوا البدء على الله

١٧ - النصبية والروسمية قالوا : حل الله في علي

١٨ - الروسمية ولقبوا بحبة ألقاب :

بالباطنية : لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره .

وبالقرامطة : لأن أولهم حمدان قرمط ، وهي إحدى قرى واسط .

وبالحرمية : لباحثهم المحرمات والمحارم .

وبالسبعية : لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة : آدم ،
ونوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ومحمد المهدي بإسابع النطقاء ،
وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم
يقتدى وبهم يهتدى : إمام يؤدى عن الله ، وحجة يؤدى عنه ، وذو مصبة يمس
العلم من الحجة ، وأبواب وهم الدعاة ، فأكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون
يأخذ للعمود على الطالبين ، ومكاتبه يحتج ويرغب الى الداعى ككاتب الصائد ،
ومؤمن يتبعه . قالوا : ذلك كالسموات والأرضين وأيام الأسبوع والسيارة
وهى المدبرات أمرا ، كل منها سبعة .

وبالبابكية : اذا تبع طائفة منهم بابك الخرمى بأذريجان .
وبالمحمرة : للبهيم الحرة فى أيام بابك ، أو تسميتهم المسلمين حميرا .
وبالاسماعيلية : لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر ، وقيل لانتساب
زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل .

وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع ، لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس
راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم
ورأسهم حمدان قرمط ، وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم فى الدعوة مراتب :

الدوق : وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ؟ ولذلك
منعوا لقاء البذر فى المبخغة ، والتسكلم فى بيت فيه مراجع
ثم التأنيس باستمالة كل أحد بما يعيل اليه من زهد وخلاعة
ثم التشكيك فى أركان الشريعة بمقطعات السور ، وقضاء صوم الحائض دون
قضاء صلاتها ، والغسل من المنى دون البول ، وعدد الركعات ؛ ليتعلق قلبهم
بمراجعتهم فيها

ثم الربط : أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سرا ؛ وحوالته

على الامام في حل ما أشكل عليه

ثم التدليس : وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم ، حتى يزداد ميله
ثم التأسيس : وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو .

ثم الخلع : وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية

ثم السلخ عن الاعتقادات ، وحينئذ يأخذون في استعجال الذات
وتأويل الشرائع .

ومن مذهبهم : أن الله لا موجود ولا معدوم وربما خلطوا كلامهم بكلام
الفلاسفة . وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحقبة

وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم

وأما الزيدية فتلاث فرق :-

١- الجارورية أصحاب أبي الجارود ، قالوا بالنص على عليّ وصفه بالاسمية ، والصحابة
كفروا بمخالفته . والامامة بعد الحسن والحسين شوري في أولادهما ، فن خرج
منهم بالحيث وهو عالم شجاع فهو امام . واختلفوا في الامام المنتظر . أهو محمد بن
صبيد الله ؟ وأنه لم يقتل ، أو محمد بن القمام بن علي ؟ أو يحيى بن عمير صاحب
الكوفة ؟

٢ - السليمانية (هو سليمان بن جرير) قالوا . الامامة شوري ، وانما تنعقد
برجلين من خيار المسلمين ، وأبو بكر وعمر إمامان وان أخطأ الأمة في البيعة
لها . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وطائفة

٣ - البتيرية : (هو بتير الثومي) توقفوا في عثمان

وأما الامامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي ، وكفروا الصحابة ووفدوا
فيهم ، وساقوا الامامة إلى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده ،
وتعصب متأخروهم إلى معتزلة وإلى أخبارية ، وإلى مشبهة وسلفية وملتحنة
بالتفرق الضالة .

الفرقة الثالثة : الخوارج . وهم سبع فرق :

١ - المحكمة وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وكفروه ، وهم اثنا عشر ألف رجل ، قالوا . من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام ؛ ولم يوجبوا نصب الامام ، وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

٢ - البيهسية (هو بيهس بن الهيصم بن جابر) قالوا . الايمان : الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول ؛ فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام ؟ فهو كافر لوجوب الفحص عليه . وقيل لا ، حتى يرفع الى الامام فيحده . وقيل : لا حرام إلا ما في قوله تعالى (قل لأجد فيما أوحى الى محرما -) الآية وقيل : إذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا . والاطفال كأبائهم ايمانا وكفرا . والكفر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو هم الكبيرة كفر . ووافقوا القدرية

٣ - الزرارة : (هو نافع بن الأزرق) قالوا . كفر على بالتحكيم ، وابن ملجم بحق ، وكفرت الصحابة والقعدة عن القتال . وتحرم التقية . ويجوز قتل أولاد المخالفين ونساءهم . ولا رجم على الزاني . ولا حد للذف على النساء . وأطفال المشركين في النار مع آبائهم . ويجوز نهي كان كافرا ومرتكب الكبيرة كافرا

٤ - النجدات : (هو نجدة بن عامر النجفي) منهم العاذرية عذروا بالجهالات في الفروع ، وقالوا . لا حاجة إلى الامام ، ويجوز لهم نصبه ، وخالفوا الازارقة في غير التنكير .

٥ - الأصفرية : (أصحاب زياد بن الأصفر) يخالفون الازارقة في تحفير القعدة وفي إسقاط الرجم ، وفي أطفال الكفار ، ومنهم التقية في القول ، وقالوا . المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها ؛ وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر . وقيل تزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون العلانية .

٦ - الباضية : (هو عبد الله بن إباح) قالوا . مخالفونا كفر غير مشركين يجوز منا كحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرامهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام إلا معسكر سلطانهم ، وتقبل شهادة مخالفهم عليهم ، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، والاستطاعة قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى ، ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف . ومرتكب الكبيرة كافر كافر نعمة لامة ، وتوقعوا في أولاد الكفار ، وفي النفاق أهو شرك ؟ ، وجواز بعثة رسول بلا دليل ، وتكليف أتباعه ؛ وكفروا عليا وأكثر الصحابة ، واقتربوا أربعاً :-

الاولى : الحفصية (هو أبو حفص بن أبي المقدم) زادوا أن بين الایمان والشرك معرفة الله تعالى ؛ فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لامشرك .

الثانية : اليزيدية (أصحاب يزيد بن أنيسة) قالوا . سيبعث نبي من المعجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة ؛ وأصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك .

الثالثة : الحارثية (أصحاب أبي الحارث الياضی) خالفوا الياضية في القدر وفي الاستطاعة قبل الفعل .

الرابعة : القائلون بطاعة لابرادها الله ،

٧ - العجاردة (هو عبد الرحمن بن عجرد) زادوا على النجدة وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعى الاسلام ؛ ويجب دماؤه إليه إذا بلغ ، وأطفال المشركين في النار ، وهم عشر فرق .

الاولى : الميمونية (هو ميمون بن عمران) قالوا بالقدر والاستطاعة قبل الفعل ، وأن الله يريد الخير دون الشر ، ولا يريد المعاصي ، وأطفال الكفار في الجنة ، ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات ، ولأولاد الاخوة

والأخوات ؛ وإنكار سورة يوسف .

الثانية : الحزمية (هو حمزة بن أدرك) وافقوهم إلا أنهم قالوا : أطفال المكفر في النار .

الثالثة : الشعبية (هو شعيب بن محمد) وهو كالميمونية إلا في القدر .

الرابعة : الحازمية (هو حازم بن حاصم) وافقوا الشعبية .

الخامسة : الخلفية (أصحاب خلف) أضافوا القدر خيره وشره إلى الله ، وحكروا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك .

السادسة : الأطرافية ؛ عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه ، ووافقوا أهل السنة في أصولهم ، وفي نفي القدر .

السابعة : المعلوماتية ، هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه ؛ وفعل العبد مخلوق لله تعالى .

الثامنة : المجهولية ؛ قالوا : يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه ، وفعل العبد مخلوق له .

التاسعة : الصلتية (هو عثمان بن أبي الصلت ، وقيل الصلت بن الصامت) هم كالمجاردة لكن قالوا : من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله ؛ وروى عن بعضهم أن الاطفال لا ولاية لهم ولا عداوة .

العاشرة : الثعلبية (هو ثعلب بن عامر) قالوا بولاية الاطفال ؛ وقد نقل عنهم أن الاطفال لاحكم لهم ، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا ، وإعطاءها لهم إذا افتقروا ، وتفرقوا أربع فرق .

الأولى : الاخنسية (أصحاب أخنس بن قيس) هم كالثعلبية إلا أنهم توقعوا فيمن هو في دار التقية إلا من علم حاله ، وحرموا الاغتيل بالقتل والمردة ، ونقل عنهم تزويج المصلحات من مشركي قومهم .

الثانية : المعبدية (هو معبد بن عبد الرحمن) خالفوهم في التزويج من

المشركين ، وخالقوا الثعالب في زكاة العبيد .

الثالثة : الشيبانية (هو شيبان بن سلمة) قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة .
الرابعة : المكرمية (هو مكرم العجلي) قالوا : تارك الصلاة كافر لجهله بالله ،
وكذا كل كبيرة ، وموالاته الله ومعاداته لعباده ، باعتبار العقوبة ، فكذا نحن .
فاذن فرق الخوارج عشرون .

الفرقة الرابعة : المرجئة ، لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية ،
أولأنهم يقولون : لا يضر مع الايمان معصية ، فهم يعطون الرجاء ، وفرقهم خمس .
١ - البونسية (هو يونس النخري) قالوا . الايمان المعرفة بالله والخضوع له
والحبة بالقلب ؛ ولا يضر معها ترك الطاعات ، وإبليس كان عارفاً بالله ، وإنما
كفر باستكباره .

٢ - العيسرية ، أصحاب عبيد المكذب ، زادوا أن علم الله لم يزل شيئاً غيره ،
وانه تعالى على صورة الانسان

٣ - النسانية : أصحاب غسان الكوفي ، قالوا . الايمان المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما إجمالا ؛ وهو يزيد ولا ينقص ، وذلك مثل أن يقول .
قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ؟ ولعلها بغير مكة ؛ وبهت محمداً
ولا أدري أهو الذي بالمدينة ؟ أم غيره ؟ وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة .
وهو افتراء .

٤ - السوبانية : أصحاب ثوبان المرجيء ، قالوا . الايمان هو المعرفة والاقرار
بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله ؛ واتفقوا على أنه تعالى لوعفا
عن حاص لعقاعن كل من هو مثله ؛ وكذا لو أخرج واحدا من النار ، ولم يجوزوا
بمخرج المؤمنين من النار ، واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث إنه
قال يجوز أن لا يكون الامام قرشياً .

٥ - التَّوْحِيدُ : أصحاب أبي معاذ الثَّوَّاعِي ، قالوا . الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار ؛ وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه إيمانا ولا بعضه ، وكل مصيبة لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه : إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ، ومن ترك الصلاة مستحلا كفر ، وبنية القضاء لم يكفر ؛ ومن قتل نبيا أو لطمه كفر ، لأنه دليل لتكذيبه وبغضه ، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا . المجدود للمصنم علامة الكفر . فهذه هي المرجئة الخالصة ، ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وأبى ثمر ومحمد بن شبيب وغيلان .

الفرقة الخامسة : النجارية ، أصحاب محمد بن الحسين النجار ، هم موافقون لأهل السنة في خلق الافعال ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، والعبد يكتب فعله ، والمعتزلة في نفي الصفات وحدوث الكلام . وفرقهم ثلاث .
الأولى : البرغوثية ، قالوا : كلام الله إذا قرئ عرض ، وإذا كتب فهو جسم
الثانية : الزعفرانية ، قالوا : كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره مخلوق ، ومن قال : كلام الله غير مخلوق فهو كافر .

الثالثة : المستدركة ، استدركوا عليهم وقالوا إنه مخلوق مطلقا ، لكننا وافقنا السنة والاجماع في نفيه وأولناه بما هذه حكايته ؛ وقالوا : أقوال مخالفينا كلها كذب ، حتى قولهم لا إله إلا الله

الفرقة السادسة : الجبرية ، والجبر اسناد فعل العبد إلى الله ، والجبرية متوسطة ، ثبت للعبد كسبا كالاشعرية . وخالصة ، لانتبته كالجهمية ، وهم أصحاب جهنم بن صفوان ، قالوا . لا قدرة للعبد أصلا ، والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، وعلمه حادث لافي محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة والجنة والنار نفيان ، ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل

الفرقة السابعة: المشبهة ، شبهوا الله بالخلوقات وان اختلفوا في طريقه ،
فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم ؛
ومنهم مشبهة الحشوية كضروكهمس والهجمي ، قالوا هو جسم من
لحم ودم ، وله الاعضاء حتى قال بعضهم . اغفوني عن اللحية والفرج وسلوني
صما وراه .

ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام وأقوالهم متعددة
غير أنها لا تنتهي الى من يعبأ به فاقصرنا على ما قاله زعيمهم : وهو أن الله على
العرش من جهة العلو ، ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيلاً العرش
أم لا ؟ . وقال بعضهم : بل هو محاذ للعرش واختلف . أي بعد متناه ؟ أو غيره ؟
ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ، ثم هل هو متناه من الجهات ؟ أو من
جهة تحت ، أو لا ؟ وتحمل الحوادث في ذاته ، وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون
الخارجة عن ذاته ؛ ويجب أن يكون أول خلقه حياً ، يصبح منه الاستدلال ، والنبوة
والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة ؛ وصاحبها رسول ، ويجب
على الله إرساله لا غير ، وهو حيفئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس ، ويجوز
عزله دون الرسول ، وليس من الحكمة رسول واحد ، وجوزوا إمامين كلي
ومعاوية ، إلا أن إمامة علي عليه السلام وفق السنة ، بخلاف معاوية ، لكن يجب طاعة
رعيته له ، والايان قول الدر في الأزل : بلى ، وهو باق في الكل إلا المرتدين
وايمان المنافق كايان الأنبياء ، والكلمتان ليستا بإيمان الا بعد الردة
فهذه هي الفرق العنالة الدين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كلهم في النار

وأما الفرقة الناجية المستثناة : الذين قال فيهم « هم الذين على ما نأليه
وأصحابي » فهم الاشاعرة والعلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء ، وقد أجمعوا على حدوث العالم ، ووجود
البارئ تعالى ، وأنه لا خالق سواه ، وأنه قديم ، متصف بالعلم والقدرة وسائر
صفات الجلال ، لا شبهة له ولا ضد ولا ند ، ولا يحل في شيء ، ولا يقوم بذاته
حادث ، ليس في حيز ولا جهة ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال ، ولا الجهل ولا
الكذب ، ولا شيء من صفات النقص ؛ مرئي للمؤمنين في الآخرة ، ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ، ان أثاب فبفضله ،
وان عاقب فبعذله ، لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه ، لا يوصف فيما يفعل أو
يحكم بجمور ولا ظلم ، وهو غير متبعض ، ولاله حد ولا نهاية ، وله الزيادة والنقصان
في مخلوقاته ، والمعاد حق ، وكذا المجازاة ، والمحاسبة ، والصراط ، والميزان ، وخلق
الجنة والنار ، وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ؛ ويجوز العفو ، والشفاعة
حق ، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد ، وأهل بيعة الرضوان
وأهل بدر من أهل الجنة ؛ والامام يجب نصبه على المكلفين ، والامام الحق
بعد رسول الله أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، والافضلية بهذا الترتيب . ولا
نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم ، أو شرك أو
إنكار للنبوة ، أو ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة ، أو لجمع عليه كاستحلال
المحرمات ، وأما ما عدها فالتأويل به مبتدع غير كافر . وللفقهاء في معاملتهم
خلاف هو خارج عن فننا هذا .

وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ؛ ونسأل الله تعالى أن يثبت
قلوبنا على دينه ، ولا يزيغه بعد الهداية ، ويعصمنا عن الغواية ، ويوفقنا للاقتداء
برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، ويعفو عن طغيان القلم ، وما لا يخلو
عنه البشر من السهل والزلل ، وأن يعاملنا بفضله ورحمته ، إنه هو الغفور الرحيم .

الفارس

٤٠ - ٧	الموقف الأول في المقدمات وفيه مراصد
٩ - ٧	المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد
٧	المقصد الأول في تعريف علم الكلام
•	• الثاني في موضوع
٨	• الثالث في فائدة
•	• الرابع في مرتبة
•	• الخامس في مسائل
•	• السادس في تسميته
١١ - ٩	المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب
١٤ - ١١	• الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد
١١	المقصد الأول في تقسيم العلم الى تصور وتصديق
••	• الثاني في تقسيم العلم الحادث الى ضروري ومكتسب
١٢	• الثالث في تقسيم التصور والتصديق الى ضروري ونظري
••	• الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة
٢١ - ١٤	{ المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية وأنها تنقسم إلى الوجدانيات والحسيات والبدهييات والناس فيها فرق أربع
١٤	الفرقة الأولى المعترفون بالحسيات والبدهييات
••	• الثانية القادحون في الحسيات فقط
١٦	• الثالثة • • البديهييات
٢٠	• الرابعة المنكرون لها جميعا
٣٤ - ٢١	المرصد الخامس في النظر وفيه مقاصد
٢١	المقصد الأول في تعريفه
٢٢	• الثاني النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد

- المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ٢٣
- » الرابع في كيفية افادة النظر العلم ٢٧
- » الخامس في شرط النظر ٢٨
- » السادس في معرفة الله تعالى ٠٠
- » السابع في الخلاف في أول واجب على المكلف ٣٢
- » الثامن في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ؟ ٣٣
- » التاسع : في شرط افادة النظر العلم - عند ابن سينا ٠٠
- » العاشر : الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل يغير العلم بالمدلول ؟ ٣٤
- المقصود السادس في الطريق وفيه مقاصد ٣٤ — ٤٠
- المقصد الأول في تحديده وتقسيمه ٣٤
- » الثاني في معرفة المعرف قبل تعريفه . والتعريف بالمثال واللفظي ٣٥
- » الثالث في الاستدلال بالقياس ، والاستقراء ، والتثليل ٠٠
- » الرابع في ان صور القياس خمس ٣٦
- » الخامس في ذكر طريقين ضعيفين للقياس ٣٧
- » السادس في المقدمات القطعية والظنية ٣٨
- » السابع في تقسيم الدليل الى عقلي ونقلي ومركب منهما ٣٩
- » الثامن في افادة الدلائل النقلية اليقين . ٤٠

الموقف الثاني في الأمور العامة وفيه مقدمة ومراسد ٤١ - ٩٥

- ٤١ المقدمة في تقسيم المعلومات
- ٥٩ - ٤٣ المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد
- ٤٣ المقصد الاول في تعريف الوجود
- ٤٦ ٠ الثاني في أنه مشترك
- ٤٨ ٠ الثالث في أنمازائد على الماهية أو نفسها أو جزؤها
- ٥٢ ٠ الرابع في الوجود الذهني
- ٥٣ ٠ الخامس في تمايز المعلومات
- ٥٥ ٠ السادس في شيئية المعدوم
- ٥٧ ٠ السابع في المذاهب في الحال
- ٥٩ - ٦٨ المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد
- ٥٩ المقصد الاول في تميز الماهية عما عداها
- ٦٠ ٠ الثاني في اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها
- ٥٥ ٠ الثالث في رأى افلاطون في وجود مجرد أزل (عالم المثل)
- ٦١ ٠ الرابع في تقسيم الماهية الى بسيطة ومركبة
- ٥٥ ٠ الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
- ٦٢ ٠ السادس في أن الماهيات مجعولة أم لا
- ٦٣ ٠ السابع المركب إما ذات وإما صفة
- ٥٥ ٠ الثامن في تركيب الماهية
- ٦٤ ٠ التاسع في احتياج أجزاء الماهية المركبة بعضها الى بعض
- ٥٥ ٠ العاشر في تركيب الماهية من الجنس والفصل وكون الفصل علة
- ٦٥ ٠ الحادى عشر في أن الماهية تقبل الشركة دون التعين
- ٦٧ ٠ الثاني عشر في أن التعين إن علل بالماهية انحصر نوعها في الشخص

المقصود الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع وفيه مقاصد ٦٨ — ٧٨

٦٨ المقصود الأول في أن تصوراتها ضرورية

٦٨ » الثاني في أن هذه الأمور اعتبارية

٧٠ » الثالث في أبحاث الواجب لذاته

٧١ » الرابع في أبحاث الممكن لذاته

٧٤ » الخامس في أبحاث القديم

٧٦ » السادس في أبحاث الحدوث

المقصود الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد ٧٨ — ٨٤

٧٨ المقصود الأول في أن الوحدة تساوق الوجود

... » الثاني في الخلاف في وجودهما

٧٩ » الثالث في أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية

... » الرابع في أن مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية

... » الخامس في أقسام الواحد

٨٠ » السادس في أنواع الوحدة

... » السابع الاثنان هما الغيران

٨١ » الثامن الاثنان لا يتحدان

... » التاسع الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام

٨٣ » العاشر المتماثلان لا يجتمعان

... » الحادى عشر المتقابلان عند الحكماء

المقصود الخامس في العلة والمعلول وفيه مقاصد ٨٥ — ٩٥

٨٥ المقصود الأول في أقسام العلة

٨٦ » الثاني الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستعملتين

... » الثالث في استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط

- المقصد الرابع البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الحكماء ٨٧
- » الخامس القوة الجسمانية لا تفيد أثراً غير متناه عند الحكماء ٨٨
- » السادس الدور وكونه ممتنعاً ٨٩
- » السابع في وجوب وجود العلة مع المعلول ٩٠
- » الثامن في التسلسل وكونه محالاً ٩٠
- » التاسع في الفرق بين جزء العلة وشرطها ٩١
- » العاشر في بيان العلة والمعلول عند مثبتي الأحوال وفيه مسائل ٩٢
- المسألة الأولى : في تعريف العلة والمعلول ٩٣
- » الثانية : في أن حكم العلة لا يتعدى محلها ٩٤
- » الثالثة : في أن العلة وجودية باتفاقهم ٩٥
- » الرابعة : في إطراد العلة العقلية وانعكاسها ٩٦
- » الخامسة : في أن إيجاب العلة لمعلولها ليس بشرط إتفاقاً ٩٧
- » السادسة : هل يثبت حكمان مختلفان بعللة واحدة ٩٨
- » السابعة : هل يثبت حكم واحد بعلتين ٩٩
- » الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط ١٠٠

- الموقف الثالث في الأعراض. وفيه مقدمة ومراسد ٩٦-١٨١
- ٩٦ المقدمة في تقسيم الصفات
- ١٠٤ — ٩٦ المرصد الأول في أبحاث العرض الكلية، وفيه مقاصد
- ٩٦ المقصد الأول: في تعريف العرض
- ٩٧ » الثاني: في أقسام العرض عند المتكلمين
- » الثالث: في أقسام العرض عند الحكماء (الكلام على المقولات) ...
- ٩٩ » الرابع: في إثبات العرض
- ١٠٠ » الخامس: لا ينتقل العرض من محل إلى محل
- » السادس: لا يقوم العرض بالعرض ...
- ١٠١ » السابع: لا يبقى العرض زمانين عند الأشعرى
- ١٠٣ » الثامن: لا يقوم العرض بمحلين
- ١٠٤ — ١٢٠ المرصد الثاني في الكم، وفيه مقاصد
- ١٠٤ المقصد الأول: في خواص الكم
- » الثاني: في أقسام الكم بالذات
- » الثالث: في بيان الأبعاد الثلاثة ...
- ١٠٦ » الرابع: في أقسام الكم بالعرض
- » الخامس: في رأى المتكلمين والحكماء في العدد ...
- ١٠٧ » السادس: في رأى المتكلمين والحكماء في المقدار
- » السابع: في رأى المتكلمين والحكماء في الزمان
- » الثامن: في حقيقة الزمان، وفيه مذاهب: ١١٠
- » التاسع: في حقيقة المكان وفيه احتمالات وفروع ١١٣
- ١٢٠ — ١٦١ المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول
- ١٢٠ المقدمة في تعريف الكيف وأقسامه

- الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة وأنواعها خمسة ١٢٢ — ١٢٩
- النوع الأول الملبوسات ، وفيه مقاصد ١٢٢ — ١٣١
- المقصد الأول : في الحرارة وفيها مباحث ١٢٢
- الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث ١٢٤
- الثالث : في الاعتماد ، وفيه مباحث ١٢٥
- الرابع : في تعريف الصلابة واللين ١٣١
- الخامس : في تعريف الملاسة والخشونة ...
- النوع الثاني المبصرات وهي الألوان والأضواء ١٣١ — ١٣٥
- القسم الأول : في الألوان وفيه مقاصد ١٣١ — ١٣٣
- المقصد الأول : في وجود اللون وسببه ١٣١
- الثاني : الضوء شرط وجود اللون أو رؤيته ؟ ١٣٢
- الثالث : في أن الظلمة عدم الضوء ١٣٣
- القسم الثاني : في الأضواء وفيه مقاصد ١٣٣ — ١٣٥
- المقصد الأول : في أن الضوء أجسام صغار ووجه بطلانه ١٣٣
- الثاني : في مراتب الضوء ١٣٥
- الثالث : هل يتكثف الهواء بالضوء ؟ ...
- الرابع : في لازم الضوء (الشعاع والبريق) ...
- النوع الثالث : المسموعات وهي الأصوات والحروف ١٣٥ — ١٣٨
- القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد ١٣٥ — ١٣٧
- المقصد الأول : في الفرق بين ماهية الصوت وسببه ١٣٥
- الثاني : في أن الصوت كيفية قائمة بالهراء ١٦٣
- الثالث : الصوت موجود في الخارج ...
- الرابع : في صدى الصوت ...

- القسم الثاني : فى الحروف وفيه مقاصد ١٣٧ — ١٣٩
- المقصد الاول : فى تعريف الحرف ١٣٧
- » الثاني : فى أقسام الحروف ...
- » الثالث : هل يمكن الإبتداء بالساكن ؟ ...
- » الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ ...
- النوع الرابع المذوقات وهى الطعوم وفيها مقصدان ١٣٨ — ١٣٩
- المقصد الاول : فى أصول المذوقات (بسائطها) ١٣٨
- » الثاني : فى فروع المذوقات (مركباتها) ...
- النوع الخامس فى المشعومات وأسمائها ١٣٩
- الفصل الثانى فى الكيفيات النفسانية وهى أنواع ١٣٩ — ١٦٠
- النوع الاول : الحياة وفيها مقاصد ١٣٩ — ١٤٠
- المقصد الاول : فى تعريفها . ١٣٩
- » الثاني : فى شروطها . ١٤٠
- » الثالث فى تعريف الموت
- النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد ١٤٠ — ١٤٨
- المقصد الاول : فى تعريف العلم . ١٤٠
- » الثاني : فى تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وفيه مذاهب ١٤١
- » الثالث : فى الجهل المركب وحقيقته ١٤٢
- » الرابع : فى الجهل البسيط والسهو والغفلة والذهول والنسيان ١٤٣
- » الخامس : إدراكات الخواص علم أم لا ؟ ...
- » السادس : فى تمايز الصور العقلية عن الخارجية (عند الحكماء) ١٤٣
- » السابع : فى تقسيم العلم الى تفصيل وإجمالى ١٤٤
- » الثامن : فى علم الشيء بالفعل والقوة (لبعض المتكلمين) ١٤٥

- المقصد التاسع : فى تقسيم العلم إلى فعلى وانفعالى ١٤٥
- » العاشر فى مراتب العقل عند الحكماء ...
- » الحادى عشر : فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ١٤٦
- » الثانى عشر : فى نسبة العلين اذا تعلقا بمعلومين أو بمعلوم ...
- » الثالث عشر : فى انقلاب العلم الضرورى نظريا والعكس ...
- » الرابع عشر : فى استناد العلم الضرورى الى النظرى ١٤٧
- » الخامس عشر : فى إثبات علم بلا معلوم ونفيه ...
- » السادس عشر : فى بيان محل العلم الحادث ١٤٨
- النوع الثالث : الإرادة وفيه مقاصد ١٤٨ — ١٥٠
- المقصد الأول : فى تعريف الإرادة ١٤٨
- » الثانى : فى بيان إيجاب الإرادة المراد ..
- » الثالث : اعتقاد النفع أو ميل يتبعه شرط للإرادة أم لا ١٤٩
- » الرابع : مغايرة الإرادة للشهوة ...
- » الخامس : مغايرة الإرادة للتمنى ...
- » السادس : فى استلزام إرادة الشيء كراهة ضده وعدمه ...
- » السابع : فى إفادة الإرادة صفة لمتعلقها ١٥٠
- النوع الرابع : القدرة وفيه مقاصد ١٥٧ — ١٥٠
- المقصد الأول : فى تعريف القدرة ١٥٠
- » الثانى : هل يجوز مقدور بين قادرين ؟ ١٥١
- » الثالث : رأى بشر وضرار وهشام فى معنى القدرة ...
- » الرابع : فى طريق إثبات القدرة ١٥١
- » الخامس : القدرة حال الفعل أو قبله ...
- » السادس : الممنوع عن الفعل قادر عليه ؟ ١٥٣

- المقصد السابع : في مورد تعلق القدرة ١٥٣
- » الثامن : في معنى العجز ١٥٤
- » التاسع : المقدور تبع للعلم أو الإرادة؟ ...
- » العاشر : هل النوم ضد للقدرة؟ ١٥٥
- » الحادى عشر : القدرة المحركة يمنة ويسرة تندر على التصعيد؟ ١٥٦
- » الثانى عشر : القدرة مغايرة للزاج ...
- » الثالث عشر : في تعريف الخلق وتقسيمه ١٥٧
- النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان ١٥٨ — ١٦٠
- المقصد الأول : في تعريف اللذة والألم ١٥٨
- » الثانى : في تعريف الصحة والمرض ١٥٩
- الفصل الثالث : في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان ١٦٠ — ١٦١
- المقصد الأول : في عروض الكيفيات للكم وحدها أو مع شيء آخر ١٦٠
- » الثانى في تعريف الأشكال الهندسية ...
- الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية ١٦١
- المقصد الرابع : في النسب وفيه مقدمة وفصلان ١٦١ — ١٧٧
- المقدمة في إثبات المقولات النسبية وانكارها ١٦١
- الفصل الأول : في مباحث المتكلمين فى الـ"كوان" وفيه مقاصد ١٦٢ — ١٦٧
- المقصد الأول : في اعتراف المتكلمين بالـ"ين" أو الكائنية ١٦٢
- » الثانى : فى أنواع الكون الأربعة ...
- » الثالث : فى وجود الكون وأنواعه ١٦٣
- » الرابع : فيما اختلف فى كونه متحركا ...
- » الخامس : فى وجود الجوهر الفرد ١٦٤
- » السادس : فى تضاد الـ"كوان" واختلافها ١٦٥

المقصد السابع : في اختلافات للبعثرة على أصولهم (في أحكام الكون) ١٦٦

الفصل الثاني : في مباحث الالين عند الحكماء وفيه مقاصد ١٦٧ — ١٧٧

المقصد الاول : في تعريف الحركة ١٦٧

» الثاني : الحركة تقال لمعنيين ١٦٨

» الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات ...

» الرابع : في علة الحركة الطبيعية ١٧١

» الخامس : في أن الحركة تقتضي أموراً ستة ...

» السادس : في وحدات الحركة ١٧٢

» السابع : في تقسيم الحركات إلى متضادة وغير متضادة ١٧٣

» الثامن : في سبب تضاد الحركات (المبدأ والمنتهى) ...

» التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ١٧٤

» العاشر : في ما يرصف بالحركة ١٧٥

» الحادى عشر : في تقسيم الحركة إلى سريعة وبطيئة وسببهما ...

» الثانى عشر : علة البطء عند الحكماء ١٧٦

» الثالث عشر : الخلاف في حصول السكون بين حركتين مستقيمتين ...

المقصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد ١٧٧ — ١٨١

المقصد الاول : في تعريف الابوة ١٧٧

» الثاني : في خواص المضاف ١٧٨

» الثالث : في عدم استقلال الاضافة بالوجود ...

» الرابع : في تقسيمات تلحق الاضافة ١٧٩

» الخامس : في التمدد والتأخر وأوجه التقدم عند الحكماء والمتكلمين ١٧٩

- الموقف الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومراسد ١٨٢ — ٢٦٥
- المقدمة فى تقسيم الجوهر ١٨٢
- المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ١٨٣ — ٢٤٤
- الفصل الاول فى حقيقة الجسم وأجزائه وفيه مقاصد ١٨٣ — ١٩٩
- المقصد الاول : فى حد الجسم ١٨٣
- د الثانى : ليس الجسم بمجروح أعراض مجتمعة ١٨٥
- د الثالث : فى قبول الجسم البسيط للقسمة ١٨٦
- د الرابع : فى حجة المتكلمين على تركيب الجسم من أجزاء بالفعل متناهية... ١٨٦
- د الخامس : فى حجة الحكماء على تركيب الجسم من أجزاء بالقوة غير متناهية ١٨٩
- د السادس : فى تحرير مذهب الحكماء ١٩٣
- د السابع : فى دليل الحكماء على إثبات الهيولى والصورة... ٢٠٠
- د الثامن : فى تفرعات للحكماء على الهيولى ١٩٥
- الفصل الثانى فى أقسام الجسم وأحكام كل منها وفيه مقدمة وأقسام ١٩٩ — ٢٢٩
- المقدمة : فى تقسيم الجسم إلى مركب وبسيط ١٩٩
- القسم الاول : فى الأفلاك وفيه مقاصد ٢٠٠ — ٢١٣
- المقصد الاول : زعم الحكماء أن الأفلاك تسعة ٢٠٠
- د الثانى : فى المحدد وأحكامه ٢٠١
- د الثالث : فى فلك الثوابت ٢٠٧
- د الرابع : فى فلك الشمس ٢٠٩
- د الخامس : فى أفلاك القمر... ٢٠٠
- د السادس : فى أفلاك الخمسة الباقية ٢١١
- القسم الثانى فى الكواكب وفيه مقاصد ٢١٣ — ٢١٥
- المقصد الاول : فى الهلال والبدر ٢١٣

- المقصد الثاني : في خسوف القمر ٢١٣
- » الثالث : في كسوف الشمس ٠٠٠
- » الرابع : في محو القمر وفيه آراء ٢١٤
- » الخامس : في المجرة ٢١٥
- القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ٢١٥ — ٢٢٤
- المقصد الأول : المتأخرون على أن العناصر أربعة أقسام ٢١٥
- » الثاني : في أن الأرض كرية ٢١٧
- » الثالث : في أن الماء كرى ٢١٨
- » الرابع : الأرض في وسط الكل ٠٠٠
- » الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ٠٠٠
- » السادس : الأرض ساكنة أو هاوية إلى أسفل أبدا ٢١٩
- » السابع : في الكلام على خط الاستواء وسبب اختلاف الملوان ٢٢٠
- » الثامن : سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء ٢٢١
- » التاسع : في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ٠٠٠
- » العاشر : في سبب تكون الجبال ٢٢٢
- » الحادى عشر : أن العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ٠٠٠
- » الثانى عشر : العناصر الأربعة أركان للبركات ٢٢٣
- » الثالث عشر : طبقات العناصر سبع ٢٢٤
- القسم الرابع في المركبات التى لها مزاج . وفيه فصول ثلاثة ٢٢٤ — ٢٤٢
- الفصل الأول : في المزاج ، وفيه مقاصد ٢٢٤ — ٢٢٨
- المقصد الأول : في حد المزاج ٢٢٤
- » الثاني : في أقسام المزاج ٢٢٦
- الفصل الثانى : في المعادن وهو قسمان ٢٢٨

- الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام ٢٢٩
- المقدمة : في تعريف النفس ٠٠٠
- القسم الأول : في النفس النباتية ٢٣٠
- د الثاني : في النفس الحيوانية وهو أنواع ٢٣٥
- د الثالث : في النفس الإنسانية ١٤١
- د الخامس : في المركبات التي لا مزاج لها ٢٤٢ — ٢٤٤
- المرصد الثاني في عوارض الأجسام وفيه مقاصد ٢٤٤ — ٢٥٦
- المقصد الأول : في أن الأجسام محدثة ٢٤٤
- د الثاني : في صحة فناء العالم ٢٥٠
- د الثالث : الأجسام باقية خلافاً للنظام ٠٠٠
- د الرابع : الجواهر يتمتع عليها التداخل ٢٥١
- د الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ٠٠٠
- د السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ ٢٥٢
- د السابع : الابعاد متناهية سواء كانت في ملاء أو خلا ٢٥٣
- د الثامن : قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم ٢٥٦
- المرصد الثالث في النفس وفيه مقاصد ٢٥٧ — ٢٦١
- المقصد الأول : في النفوس الفلكية ٢٥٧
- د الثاني : في أن النفوس الإنسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسما ٢٥٨
- د الثالث : في أن النفس الناطقة حادثة ٢٦٠
- د الرابع : تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق ٢٦١
- المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد ٢٦٢ — ٢٦٥
- المقصد الأول : في إثبات العقل ٢٦٢
- د الثاني : في ترتيب الموجودات على رأى الحكماء ٢٦٣
- د الثالث : في أحكام العقول وهي سبعة ٠٠٠

- الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة مراصد ٢٦٦-٢٣٦
- المرصد الأول : في الذات وفيه مقاصد ٢٦٦ - ٢٧٠
- المقصد الأول : في إثبات الصانع وفيه مسالك ٢٦٦
- الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ٢٦٩
- الثالث : في أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ٢٧٠
- المرصد الثاني : في تنزيهه وفيه مقاصد ٢٧٠ - ٢٧٨
- المقصد الأول : في أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان ٢٧٠
- الثاني : في أنه تعالى ليس بحسم ٢٧٣
- الثالث : في أنه تعالى ليس جوهرأ ولا عرضا ...
- الرابع : في أنه تعالى ليس في زمان ٢٧٤
- الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ...
- السادس : في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ٢٧٥
- السابع : في أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة ٢٧٧
- المرصد الثالث : في توحيده تعالى وهو مقصد واحد ٢٧٨
- المرصد الرابع : في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ٢٧٩-٢٩٩
- المقصد الأول : في إثبات الصفات على وجه عام ٢٧٩
- الثاني : في قدرته تعالى وفيه بحثان الأول في إثبات القدرة ٢٨١
- الثاني في عموم القدرة ٢٨٣
- الثالث : في علمه تعالى وفيه بحثان الأول في إثبات العلم ٢٨٥
- الثاني في عموم العلم ٢٨٧
- الرابع : في أنه تعالى حي ٢٩٠
- الخامس : في أنه تعالى مريد وفيه بحثان الأول في إثبات الارادة ٢٩١
- الثاني في قسم الارادة ...
- السادس : في أنه تعالى سميع بصير ٢٩٢

- المقصد السابع : فى أنه تعالى متكلم ٢٩٣
- الثامن : فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل ٢٩٦
- المرصد الخامس : فيما يحوز عليه تعالى وفيه مقصدان ٢٩٩ — ٣١١
- المقصد الاول : فى الرؤية وفيه ثلاث مقامات ٢٩٩
- ... الاول فى صحتها
- الثانى فى وقوعها ٣٠٥
- الثالث فى شبه المتكرين وردھا ٣٠٧
- المقصد الثانى : فى العلم بحقيقة الله وفيه مقامان الاول الوقوع ٣١٠
- الثانى الجواز ٣١١
- المرصد السادس : فى أفعاله تعالى ، وفيه مقاصد ٣١١ — ٣٣٢
- المقصد الاول : فى أفعال العباد الاختيارية ٣١١
- الثانى : فى التوليد وفروعه ٣١٦
- الثالث : فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وأولھا المعتزلة ٣١٩
- الرابع : فى أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون ٣٢٠
- الخامس : فى الحسن والقبح ٣٢٣
- السادس : أجمعت الائمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ٣٢٨
- السابع : فى التكليف بما لا يطاق ٣٣٠
- الثامن : فى أن أفعال الله تعالى ليست معلة بالأغراض ٣٣١
- المرصد السابع : فى أسماء الله تعالى وفيه مقاصد ٣٣٣ — ٣٣٦
- المقصد الاول : الإسم غير التسمية ٣٣٣
- الثانى : فى أقسام الإسم
- الثالث : تسميته تعالى بالأسماء توقيفية

- الموقف السادس في السمعيات وفيه مراصد ٣٣٧ - ٤٣٠
- المرصد الأول: في النبوات وفيه مقاصد ٣٣٧ - ٣٧٠
- المقصد الأول: في معنى النبي ٣٣٧
- الثاني: في حقيقة المعجزة وفيه مباحث ٣٣٩
- الثالث: في إمكان البعثة ٣٤٢
- الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك ٣٤٩
- الخامس: في عصمة الأنبياء ورد الشبه الواردة في قمصهم ٣٥٨
- السادس: في حقيقة العصمة ٣٦٦
- السابع: في عصمة الملائكة ٣٦٦
- الثامن: في تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٦٧
- التاسع: في كرامات الأولياء ٣٧٠
- المرصد الثاني: في المعاد وفيه مقاصد ٣٧١ - ٣٨٤
- المقصد الأول: في إعادة المعلوم ٣٧١
- الثاني: في حشر الأجساد ٣٧٢
- الثالث: في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد ٣٧٤
- الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان؟ ٣٧٤
- الخامس: في الكلام على الثواب والعقاب على أصل المعتزلة ٣٧٦
- السادس: في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب ٣٧٨
- السابع: في الإحباط ٣٧٩
- الثامن: في أن الله يغفو عن الكبائر ٣٨٠
- التاسع: في شفاعته ﷺ ٣٨٠
- العاشر: في التوبة، وفيه بحثان ٣٨٠
- الحادي عشر: في إحياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم ٣٨٢
- وعذاب القبر للكافر والفاسق

- المقصد الثاني عشر: في الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب ٣٨٣
والخوض المورود وشهادة الأعضاء
- المرصد الثالث: في الأسماء والأحكام وفيه مقاصد ٣٨٤ — ٣٩٥
- المقصد الأول: في حقيقة الإيمان ٣٨٤
- في الثاني: في أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ ٣٨٨
- في الثالث: في الكفر ٠٠٠
- في الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ٣٨٩
- في الخامس: في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟ ٣٩٢
- المرصد الرابع: في الإمامة ومباحثها ٣٩٥ — ٤١٤
- المقصد الأول: في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها أولا ٣٩٥
- في الثاني: في شروط الإمامة ٣٩٨
- في الثالث: فيما يثبت به الإمامة ٣٩٩
- في الرابع: في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ ٤٠٠
- في الخامس: في أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ٤٠٧
- في السادس: في إمامة المفضول مع وجود الفاضل ٤١٢
- في السابع: في أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ٤١٣
- تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ٤١٤
- الفرقة الأولى: المعتزلة، وهي عشرون فرقة ٤١٥
- في الثانية: الشيعة، وهي اثنتان وعشرون فرقة ٤١٨
- في الثالثة: الخوارج، وهم سبع فرق ٤٢٤
- في الرابعة: المرجئة وهي خمس ٤٢٧
- في الخامسة: التجارية، وهي ثلاث فرق ٤٢٨
- في السادسة: الجبرية ٠٠٠
- في السابعة: المشبهة ٤٢٩
- في الناجية (الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة) ٠٠٠

ترجمة المؤلف

اسمه ونسبه : هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي
ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه

لقبه : عضد الدين ، وقاضى القضاة ، وشيخ العلماء ، وشيخ الشافعية ببلاده
مولده : ولد بإيج من نواحي شيراز سنة ثمانين وستمائة ، وقيل بعد السبعائة
عليه : كان إماما في المعقولات ، محققا مدققا ، عارفا بالأصلين -- الكلام

وأصول الفقه -- والمعاني ، والبيان . والنحو ، مشاركا في الفقه والفنون
شيوخه : أخذ عن مشايخ عصره ، ولازم الشيخ زين الدين ، - أو - تاج
الدين الهندى^(١) تلميذ القاضى ناصر الدين اليبضاوى

تلامذته : أنجب تلامذة أخذوا شهرة عظيمة في الآفاق منهم : الشمس
الكرمانى ، والضياء العفيفى ، وسعد الدين التفتازانى

مؤلفاته : كتاب المواقف^(٢) في علم الكلام مطبوع

الجواهر مختصر المواقف د د د

العقائد العضدية د د د

شرح مختصر ابن الحاجب أصول الفقه

كتاب الفوائد الغيائية المعاني والبيان

رسالة في علم الوضع مطبوع

د د أدب البحث والمناظرة د

صفاته : كان كريم النفس ، نافذ الكلمة ، كثير المال ، أكثر من الانعام على
طلبة العلم ، وإكرام الوافدين عليه

إقامته ومنصبه : كان أكثر أقامته أولا بمدينة سلطانية وفي عهد أبي سعيد
ولى قضاء الممالك ثم انتقل إلى إيج واتخذها مقره الدائم

محتته ووفاته : وقع بينه وبين الأبهري منازعات وماجريات كثيرة أدت

إلى غضب صاحب كرمان عليه ، فحبسه بقلعة دريَمان ، وبقي مسجوناً بها
إلى أن مات سنة ست وخمسين وسبعائة

(١) الخلاف في التسمية والمسمى واحد (٢) ألفه لنبات الدين وزير خدابنده .

شروح على كتاب المواقف

- (١) شرح السيد الشريف على بن محمد الجرجاني ^(١) .
- (٢) د شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى ^(٢) .
- (٣) د سيف الدين الأبهري .
- (٤) د المولى علاء الدين على الطوسى ^(٣) .
- (٥) د المحقق المولى حيدر المروى . يقال : أقول:

حواشى على شرح السيد

- (١) حاشية للبولى حسن جلبي بن محمد شاه الفناى ^(٤) .
- (٢) د للبولى احمد بن سليمان بن كمال .
- (٣) د للقاضى شمس الدين محمد بن احمد البساطى .
- (٤) د للبولى احمد بن عبد الاول القزوينى ^(٥) .
- (٥) د لستان الدين يوسف المعروف بعجم سنان التبريزى .
- (٦) د للبولى سنان باشا يوسف خضر .
- (٧) د للسيد محقق ميرزجان الشيرازى ^(٦) .
- (٨) د لعبد الحكيم السالكوتى اللاهورى ^(٧) .

-
- (١) هو أدون تروحه ، وأحسنها إفادة ، وتعرض كثير لحل مفقاته ، وكشف معضلاته .
 - (٢) هو تليذ المصنف وأول من شرح الكتاب فيما نعلم .
 - (٣) هو مختصر لكنه مشتمل على أبحاث كثيرة ..
 - (٤) هى لطيفة مفيدة وقال إنه أدرج فيها حواشى خواجه زاده وعليها تقرير لابن الحنائى .
 - (٥) هى على الامور العامة .
 - (٦) هى الى تمام الامور العامة ونفذ فى الاعراض .
 - (٧) هى الى المقصد السادس — فى سكون الارض — من القسم الثالث فى العناصر من المرقف الرابع فى الجواهر ،

- ١ — على شرح السيد للبولى اسماعيل — قره كمال —
- ٢ — — — — مصطفى بن يوسف — خواجه زاده ^(١)
- ٣ — — — — لطف الله بن حسن التوقاى المقتول ^(٢)
- ٤ — — — — محمد شاه بن على الفناى
- ٥ — — — — محمد بن أحمد حافظ عجم ^(٣)
- ٦ — — — — عى الدين محمد بن الخطيب ^(٤)
- ٧ — — — — سيد على العجمى
- ٨ — — — — فتح الله الشروانى ^(٥)
- ٩ — — — — مصلح الدين محمد بن صلاح الدين اللارى
- ١٠ — — — — محمد بن صارى كرز ^(٦)
- ١١ — — — — حسن بن عبد الصمد السمسونى ^(٧)
- ١٢ — — — — صالح بن جلال
- ١٣ — — — — عبد الرحمن بن صاجلى أمير
- ١٤ — — — — يوسف بن حسين الكرملى ^(٨)
- ١٥ — — — — لابن المؤيد ^(٩)

(١) هى إلى أثناء مباحث الوجود وآخرها كلمة : لا يتم المقصود والمطلوب وتوفى !

(٢) هى على أوائله وأورد فيها لطائف وتحقيقات تعجب منها النظر .

(٣) هى على بعض مواضع من شرح المواقف .

(٤) هى على أوائله .

(٥) كتب على الموقف الخامس فى الالهيات .

(٦) » » أوائله .

(٧) » » الموقف الخامس فى الالهيات .

(٨) » » السادس فى النبوات .

(٩) » » أوائل شرح المواقف .



Bibliotheca Alexandrina



0451069